ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No : 174



TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNDE FELSEFE HAREKETLERİ

Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU

Ankara
1986

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No : 174

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNDE FELSEFE HAREKETLERİ

Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU

Ankara
1986

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Türk düşünce tarihi dünya kamuoyunun sandığından daha zengindir. Nasıl bir sıralar Türk sanatı, ya Bizanslılara ya da İranlılara mal edilmişse, Türk düşüncesi de genellikle Araplarla İranlılar arasında eritilmek istenmiştir. Türklere özgü felsefenin ve düşünürlerin bulunduğu ise tarihî bir gerçektir.

Türk düşüncesi İslâmiyetten önce var olduğu gibi, İslâmiyetten sonra zenginleşerek devam etmiştir. İslâmiyetten sonra Türk felsefesi hem akılcı, hem de tasavvufî çizgide devam etmiştir. Akılcı çizgide eserler veren iki Türk düşünürü Farabî ve İbn Sina'nın gücünü kimse inkâr edemez. Tasavvufî çizgide felsefesini kuran Mevlâna ve Yunus Emre'nin Türklüğü tartışmasız kabul edilir.

Kaldı ki bu eserimizde bir çok Türk düşünürünün felsefî konularda ne denli fikir yorduğu görülmektedir. Doğruyu, gerçeği, mutluluğu arayan bu düşünürlerin çoğu, felsefenin başlıca konuları olan varlıkbilime, insanın değerine, bilgi kuramına ve ahlâksal özgürlük sorununa önemle değinmişlerdir.

Biz Türk düşüncesini tanıtmak amacıyla yazdığımız bu kitabımızda önde gelen bazı düşünürlerimizin görüşlerini sergiledik.

Bu eserimizle kültürümüze ve insanlığa küçük bir hizmet yapabildiysek ne mutlu bize!

İ. Agâh ÇUBUKÇU

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNE GİRİŞ

GİRİŞ

Türklerin İslâmiyetle ilgilenmeleri M.S. VIII. yüzyıla rastlar. Hilâfetin Emevîlerden Abbasîlere geçişinde Türklerin de rolü olmuştur. Abbasî yönetiminde bir çok Türk yöneticisinin görev aldığını görmekteyiz. Bu da Maveraünnehir'de oturan Türklerin daha çok İslâmiyetle ilgilenmesini sağlamıştır. Bu arada Abbasî halifelerinden Mu'tasım'ın Türklerden meydana gelen bir hassa ordusu kurduğunu da zikretmek yerinde olur. (M.S. 835)

İslâmiyetin Türkler arasında yayılmasında ticarî ilişkilerin ve kültür alışverişinin önemli etkisi vardır. Ticaret kervanları ile beraber yolculuk eden mutasavvıf kişiler yani dervişler, Türk toplumu arasında İslâmiyetin yayılmasına öncülük etmişlerdir. M.S. X. yüzyılda Türkler büyük kitleler halinde müslüman olmuş bulunuyordu. Bu yeni dinsel akım etrafında toplanan Türkler, aynı zamanda siyasî güç olmağa başladılar.

Türk aristokrat ailelerinin kimi zaman kendi gönülleriyle İslâmiyeti kabul ederek Arap Devleti hizmetine girmeleri, Türk toplumunda kültür yenileşmesinin de nedeni oldu. M.S. IX. Yüzyıldan itibaren Türkistan'dan Batıya doğru bir kültür dönüşü başlamıştı. Türklerin önemli bir bölümü Batıya doğru göç ederek Sırderya ve Zerefşan havzalarına yerleşiyorlardı. Türklerin önemli bir bölümü de M.S. 920–960 yılları arasında İslâmiyeti kabul etmiştir. Böylece Türkler daha önce etkisinde kaldıkları Buddha, Mani, Hıristiyan ve Şaman dinlerinin yarattığı kültürden İslâm kültürüne yönelmişlerdir. İslâm mezheplerinden özellikle Şiîlik, Türkler üzerinde daha kolay etki yapmıştır. Peygamberin amcasının oğlu Alî'nin çocuklarına Emevîlerin zulmetmesi, daha sonra da hilâfete geçen Abbasîlerin taht tasası yüzünden onları tedirgin etmesi, devlet gücünün ulaşamadığı yerlerde Şiîliğe ilgiyi artırıyordu. Daha sonra Alevîliğin de doğmasına neden olan bu akım, Şamanlık, Buddha ve Mani dinlerinin kalıntılarını töre halinde yaşatan Türklerin Psikolojisine uygun geliyordu. Böylece Türkler, Sünnet Ehli'nin sıkı kuralları yerine raksa, musikiye, şiire ve kadın özgürlüğüne olanak veren

tasavvufa ve özellikle Şiî düşüncelere daha çok yaklaşıyorlardı. Dervişlerin eski kâmların yerini alarak bir takım ince sözlerden ve gizlerden söz etmeleri de Türk toplumunun dinsel ve düşünsel yapılarını geniş ölçüde etkiliyordu. Böylece halk kitleri arasında dervişlere karşı saygı son derece yaygın hale gelmişti.

Demek oluyor ki Arabistan'da bir yandan Hint, İran ve Yunan felsefesinin, öte yandan İslâm zühdünün etkisiyle IX. yüzyılda başlayan tasavvuf akımları Türkler arasında kolayca yayılıyordu. Üstelik Türk toplumuna Mani, Buddha ve Şaman dinlerinin de etkisiyle daha içli, daha derin bir biçimde giriyordu. Bir takım tanınmış dervişler toplumu etkiliyor ve öncülük yapıyordu. Bu dervişlerden en etkilisi ve Türk düşünce tarihinde büyük yeri olan zat Ahmet Yesevî'dir.

Ahmet Yesevî'den önce Herat, Nişabur ve Merv dolaylarında IX. Yüzyılda, Buhara ve Fergana dolaylarında da X. Yüzyılda bir çok mis tik kişilerin isim yaptığına tanık olmaktayız. Bunlar arasında Muhammet Maşuk Tusî ile Emir Alî Ebu Hayr'ı zikredebiliriz[1].

Fergana'da kendilerine Bab yahut Baba adı verilen şeyhler yeni bir bir anlayışla İslâmiyeti halka anlatmışlardır. Hz. Muhammed'in söylenti halinde Ashabından olduğu ileri sürülen Arslan Bab, ozanların piri Korkut Ata, Çoban Ata, halk arasında Ahmet Yesevî'nin çıkışından önce tasavvufu yaymışlardı. Ahmet Yesevî Türkistanda, Sayram'da 1050 tarihi dolaylarında doğmuştur. Onun görüşleri bir kaç yüzyıl sonra doğmuş olan Bektaşîlik, Mevlevîlik ve Nakşbendîlik akımlarını etkilemiştir. Yesevî H. 535–M. 1140 da ölen Şeyh Yusuf Hemedanî'nin öğrencisi olmuştur. Yesevî Arapça ve Farsça bildiği halde Doğuya ait bir Türkçeyle ahlâkî ve tasavvufî manzumeleri içeren Divan-ı Hikmet'i yazdı[2]. Görüşlerinde ve tapınma kurallarında eski Türk dinlerinin kalıntıları görülür. Hoca Ahmet Yesevî, H. 562–M. 1167 de ölmüş ve fakat görüşleri yüzyıllarca Harezm, Kıpçak, Horasan, Maveraünnehir, Azerbaycan ve Anadolu'yu etkilemiştir.

1 Bak: Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 13 Ankara 1966. Dr. Rami Ayas, Türkiye'de ilk Tarikat Zümreleşmeleri üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma (Basılmamış doktora Tezi 1970).

2 Bak: Fuat Köprülü, Anılan yapıt, s. 101–124

TÜRK TASAVVUFUNUN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ

1- Panteizm'in kimi sufilerce temel ilke olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu ilkeye göre gerçekte varlık, Tanrı'dan ibarettir. Canlı ve cansız öteki varlıklar Tanrının güzelliğini ve varlığını yansıtan ve fakat Tanrı'dan da ayrı olmayan nesnelerdir.

2- İnsan, benliğini başka bir deyimle nefsini yok ettikçe Tanrı'nın varlığının bilincine derin bir biçimde varır.

3- İnsan için mutluluk, gönlünde ilâhî aşkı duyarak yaşamaktır. Tanrı'ya âşık olan kimse dünya malına değil, insan ve doğa sevgisine yönelir. Eşitliği, adaleti ve güzel davranışları gerçekleştirmeğe çalışır.

4- Müzik dinlemek ve topluca sohbet etmek insanı ruhsal açıdan inceltir ve Tanrı'ya yaklaştırır.

5- Tapınmak için yapılan toplantılarda kimi Türk tarikatlarında raks edildiğini görmekteyiz.

6- Kimi Türk tarikatlarında eski Türklerde olduğu gibi kadınların da tapınma toplantılarına katıldığına tanık olmaktayız.

7- Türk tasavvufu, medrese mensuplarına nisbetle geniş bir hoşgörünün ve insan sevgisinin de öncülüğünü yapmıştır.

8- Türk tasavvufunun bir özelliği de toplumda dinsel ayrım yüzünden kin beslemeğe karşı çıkarak kardeşlik münasebeti kurulmasını amaç edinmesidir.

9- Türk tasavvufu sanata uygun ortam hazırlamıştır. Özellikle yazın sanatı tasavvufta gelişmiştir. Böylece ortak bir kültür ve dayanışma gelişmiştir. Bu nedenledir ki gerek Haçlı seferlerinden muztarip olan, gerek Moğol istilâsından etkilenerek batıya göç eden toplumlar Anadolu'da zamanla kaynaşmışlardır. Tasavvufun getirdiği kardeşlik, sevgi ve adalet düşüncesi yurt savunmasını da kolaylaştırmış, yeni bir Anadolu toplumunun doğmasına neden olmuştur[3].

---

3 Bak: Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, C. 2, s. 81-93, İst. 1934.

HACI BEKTAŞ VELÎ

Hacı Bektaş Velî, Osmanlı Devletinin kuruluşundan biraz önce Anadolu'da adı duyulan büyük bir Türk düşünürüdür. Geniş ölçüde Yesevîlik tarikatının etkisinde kalmıştır. Tapınma esnasında Türkçe dualar yapması, Türkçe şiirlerin okunmasına önem vermesi ve Türkçe ilâhîleri seçmesi, onun Türk kültürünü sıkı bir biçimde devam ettirdiğinin kanıtıdır. Onu izleyenler de Arap-Fars kültüründen çok Türk kültürünü yaşatmışlardır.

Hacı Bektaş Velî Anadolu'ya gelince Sivas'a yerleşti. Daha sonra Kırşehir'e geldi. Kayseri, Kırşehir ve Karahöyük dolaylarında taraftarlar buldu. Hz. Alî ve Çocuklarını seven Hacı Bektaş Velî, Anadolu insanlarını hoşgörü ve sevgi yoluyla birleştirmeğe çalıştı. Son sıralarda bazı bilginler onun sünnî olduğunu ileri sürmüşlerdir. İnsanlara kardeşçe geçinmelerini öğütleyen Hacı Bektaş Velî, kimi söylentilere göre 1270–1271 yıllarında ölmüştür. Bütün tarikatlara kucağını açan Hacı Bektaş Velî, her müminin eline, diline ve beline sahip olmasını öğütlemiştir.

XIV. Yüzyılda gelişmeğe başlayan Bektaşîlik, XV–XVI. Yüzyıllarda hızla yayıldı. Yeniçeri ocağına giren Bektaşîlik, Osmanlıların sevgisini de kazandı. Balkanlar'da, Tuna kıyılarında ve Arnavutluk'ta taraftar buldu. Hacı Bektaş Velî'nin Baba İshak'ın halifesi olduğu söylenir. Daha sonra Bektaşîlik Balım Sultan'ın (Ölm. M. 1516) çabalarıyla gelişti. Bektaşîlik kolaylık getirdiği için Anadolu'da ve Rumeli'de göçebe halk arasında çabuk yayıldı. Sarı Saltuk, Seyyit Alî Sultan ve Otman Baba Bektaşîliğin yayılmasında etkili oldular. Murat II ve Fatih devrinde takibata uğrayan Hurufîler, Bektaşî gibi görünmeğe çalıştılar. Anadolu'da Kalenderiye'nin de Bektaşîlikle karıştığına tanık olunmaktadır. Alevîliğin çeşitli kollarıyla Bektaşîlik zamanla iç içe olmuşlardır. Bektaşîler başlıca Çelebiler yahut Bel Evlâdı diye adlanan bir kolla Babalar yahut Yol Evlâdı denen başka bir kola ayrılırlar. Çelebiler Hacı Bektaş'ın sülâlesinden geldiklerini ileri sürerler. Babalar ise Hacı Bektaş Velînin izinden yürüdüklerini söylerler. Büyük şehir ve kasabalarda

babaların Anadolu ve Rumeli'de ise Çelebilerin etkisi daha fazla olmuştur. Bektaşîlik, Yeniçerilerin sık sık isyan etmeleri yüzünden 1826 da Mahmut II. tarafından yasaklanmış, Abdülaziz zamanında yeniden serbest bırakılmıştır. Cumhuriyet döneminde ise öteki tarikatlarla birlikte Bektaşîlik yasaklanmıştır.

Zamanla Babaîler, Kalenderîler, Haydarîler, Abdallar ve Hurufîleri görüşlerinde eritmeğe çalışan Bektaşîler, oniki imama çok saygı duyarlar. İyi bir Bektaşînin şu üç ilkeye önem vermesi gerekir.

1- İyilik etmek.

2- Erdemli olmak.

3- Tanrı'yı Sevmek.

İyi bir Bektaşî aynı zamanda insanlığın hizmetindedir. İnsan hangi dinden olursa olsun erdemli kişileri sevmelidir. Bektaşîler, Muharrem ayının ilk on günü oruç tutarlar. Bunların niyaz denen ayrı duaları vardır. Camide namaz kılarlar. Ramazan orucuna karşı çıkmazlar. Onlara göre her tapınma insan için yararlıdır. Muharrem ayının onbirinci günü, Zilhiccenin ilk on günü onlarca kutsaldır. Her bektaşî komşusunun eşlerine kardeş gözüyle bakar. Alçak gönüllü olmak, dostluğa önem vermek, kimseyi ayıplamamak, her türlü yaratığa iyi gözle bakmak, sohbeti sevmek, yardımlaşmak Bektaşîlerin başlıca özelliklerindendir. Ancak zamanla onların bu temiz duygularını sömüren Baba yahut Dede adı verilen kimi dinî önderler, Bektaşîliğin ruhunu zedelemişlerdir.

MEVLÂNA

Mevlâna H. 604 / M. 1207 yılında Belh şehrinde dünyaya geldi. Babası Bahaeddin, Moğol saldırısından kaçanlar arasında Batı'ya doğru göç etti. Hicaz ve Şam yoluyla Konya'ya geldi. Babası Bahaeddin öldüğü zaman Mevlâna halka vaazlar verecek kadar yetişmişti. Mevlâna, Konya'da Şemseddin Muhammed Tebrizî ile tanıştıktan sonra tamamen mistik bir havaya büründü. Gerçek Allah sevgisini Şems'de buldu. Ona manevî aşkla bağlandı. Bunun üzerine öğrencileri, ihmal edildikleri gerekçesiyle yakınmağa başladılar. Bu yakınmalardan rahatsız olan Şems, Şam'a gitti. Şems gidince Mevlâna'nın manevî derdi büsbütün arttı. Oğlu Sultan Veled'i, Şam'a gönderdi. Sultan Veled'in ısrarı üzerine Şems, Konya'ya döndü ise de bir gün ansızın ortadan kayboldu. Mevlâna daha sonra ilâhî aşkı Salahaddin Zerkub'da, o ölünce de öğrencisi Hüsamettin'de aramıştır. H. 672 / M. 1273 yılında Mevlâna ölmüş ve bu tarihten on yıl kadar sonra oğlu Sultan Veled, Mevlevîliği yönetmeğe başlamıştır. Mevlâna, altı ciltlik Mesnevîsinde İslâm felsefesini mistik bir açıdan yorumlar. Bu yapıtda insan kişiliğine, ilâhî aşka, hoşgörüye ve erdeme önem verilmiştir. Mevlâna'nın Divan-ı Kebir, Fihi Ma Fih ve Mecalis-i Seb'a gibi yapıtları vardır. Mektubat da onun kimi görüşlerini içermektedir. Mevlevîliğin düzenlenmesinde, tapınma kurallarının saptanmasında Sultan Veled'in büyük emeği geçmiştir. Türk asıllı olan Mevlâna hangi din, hangi mezhep ve hangi ırktan olursa olsun bütün insanlara kucağını açmış, sevgi ve erdem yolunu göstermiştir.

SADRETTİN KONEVÎ

Sadrettin Konevî bir Türk düşünürüdür. Konya'da tanınmış ve kendisine Konevî lâkabı verilmiştir. H. 606/M. 1210 da doğmuş, H. 673/M. 1274 de ölmüştür. Kendi hayatı hakkında an-Nafahat al-İlâhiye ve Şerh Hadis al-Erbâin adlı yapıtlarında bilgi vermiştir. Tanınmış İslâm Filozofu Muhyiddin b. al-Arabî'nin Konevî'nin yetişmesinde etkili olduğu söylenir. Moğol istilâsından Konevî de etkilenmiştir. Özellikle Moğolların hilâfet merkezi olan Bağdadı alması Konevî'yi üzmüştür. Mısır ve Arabistan'da bir süre dolaşan Konevî yaşamını tasavvufî çalışmalarla geçirmiştir. Başlıca yapıtları şunlardır: Miftah al-Gayb, Tefsir al-Fatiha (İcaz al-Beyan), an-Nefahat al-İlâhiyye, Şerh Hadis al-Erbaîn, Tabsiret al-Mubtedi ve Tezkiret al-Muntehî, Şerh al-Esma il-Hüsna, Mukatabat (Nasireddin Tusi ile Mektuplaşmalar), Risale fî Hakk al-Mehdî, Mevarid Zev'il-İhtisâs ilâ Makâsıdi'l-İhlâs.

Konevî'nin felsefesi tasavvufî bir karakter taşır. İzlediği yöntem sezgi yoludur. Gönül temizliğinin, insanı gerçekleri ve Tanrısal gizleri öğrenmeğe götüreceğine inanır. Konevî, aklı temel ilke gören felsefecilerin ve kelâmcıların yöntemlerini beğenmemiştir. Ona göre akıl, olsa olsa Şeriat sorunlarını anlamağa yardım eder. Tanrı'nın varlığının en büyük kanıtı, olgun insanın bulunmasıdır. Tanrı'yı herkes aynı biçimde kavrayamaz. Her insan Onu kendi yeteneğine göre kavrar. Konevî, varlığı türlü mertebelere ayırmıştır. Ceberût âlemi, soyut anlamlar âlemidir. Melekût âlemi idealar âlemidir. Ancak daha başka âlemlerden de söz eder. Konevî, bu düşüncelerini tutarsız bir biçimde açıklamıştır. Ona göre, İdealar âlemi ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasındadır. Varlık mertebesini tanıma ve duyma âlemi de vardır. Buna mülk veya halk âlemi de denebilir.

Konevî'ye göre, evren birlik halinde büyük bir olgudur, yani varlıktır. İnsan da birlik halinde küçük bir olgudur. Yani kendi başına var olan küçük bir evrendir. İnsan, güzellik ve güç sıfatıyle yansıyan Tanrı'yı seyredebilir. Tanrı insan değildir. Onun bir biçimi de yoktur. O

evrenle kendini açığa çıkarmıştır. İnsan bu âlemde uyku halindedir. Uyku da düşe benzer. O halde gerçek var oluşu insan ölümden sonra görecek ve kavrayacaktır. Bu dünyada ilâhî coşkuya erişen kimse olgun insandır. Olgun insan, evrenin yaratılmasının amacıdır. İnsan evrenin gizlerine ulaşma yeteneğine sahiptir. İnsanlar üç bölümdür: Birinci bölüme girenler, şuhud denen bir iç güce sahiptir. Bu iç güçle her şeyi tanıyabilirler. Özellikle varlıktan yokluğa geçişi yakalayabilirler. İkinci bölüme girenler, Tanrısal varlık aynasında her şeyin özünü bölüm bölüm algılarlar. Üçüncü bölüme girenler ise, olgun insanlardır. Tanrı'nın özlerde görünüşüne tanık olanlar, bunlardır. En onur verici mertebe, olgun insanın yaşantısıdır. İnsan iyi, güzel ve olgun davranışlarla bu aşamaya ulaşır.

Konevî inanç sorunlarında Ebu Hanife'nin ve Matüridî'nin görüşlerini devam ettirmeğe çalışmışsa da tasavvufî fikirlerde Eflâtun'un, Plotinos'un, Muhyiddin b. al-Arabî'nin etkisinde kalmıştır.

YUNUS EMRE

Yunus Emre bir Türk ozanı ve düşünürüdür. Yunus'un M. 1320 yılında 82 yaşında öldüğü anlaşılmaktadır. Düşüncelerini şiirlerinin bulunduğu Divan'da ve Risalet al-Nushiyye'de açıklamıştır. Yunus'un görüşlerinde insan sevgisi ve hoşgörü esastır. Varlığın yaratıcısı Tanrı'dır. Tanrı gönül temizliği ile kavranır ve sevilir. Tanrı'nın yarattığı en olgun varlık insandır. İnsan hatalar da yapabilir. Ancak Tanrı sevgisi, insanı yanlışlardan ve geçici nesnelerin tutkusundan kurtarır. İnsan felsefesine önem verildiği derecede yeryüzünde mutluluk sağlanır. Erdemli davranışlar da Tanrı'ya ve ilâhî gizlere yaklaşmayı sağlar. Yunus Emre, insanın değerini kimi şiirlerinde şöyle belirtmiştir;

Ak sakallı bir hoca
Bilemez hali nice
Emek yemesin hacca
Bir gönül yıkar ise

Gönül Çalabın tahtı
Çalap gönüle baktı
İki cihan bedbahtı
Kim gönül yıkar ise

Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmişiki millet dahi elin yüzün yumaz değil.

Yunus, insanlar arasında din ve mezhep ayrımı gözetilmesine ve ırk ayrımı yapılmasına karşı olmuştur. Tanrı'nın yaratığı bütün insanlara bir gözle bakılmasını salık vermiştir. İnsanlar arasında üstünlük ancak erdem açısından olabilir. Bu konuda kimi şiirlerinden işte örnekler:

Sen sana ne sanırsan
Ayrığa da onu san
Dört kitabın manası
Budur eğer var ise

Hâs-u âm mutî âsi
Dost kuludur cümlesi
Kime eydibilesin
Gel evinden taşra çık

Kimse dinine biz hilâf etmeziz
Din tamam olacak doğar muhabbet

Yunus'un felsefesinde ölüm ve hiçlik duygusu da önemli bir yer tutar. Ona göre insan için bu dünya bir hapishane gibidir. İnsan zaman zaman kaygı, sıkıntı ve gariplik duyar. Dünyanın geçiciliği ve insan ömrünün tükenişi Yunus'u düşündürür. İnsan Tanrı'yı sevmekle yaşam imtihanını başarır. Tanrı'nın varlığını gönülde duymak evrenin var olma nedenini de açıklar. Yunus kimi zaman kendisini Tanrı'dan ayrı da saymaz. Nitekim kimi şiirlerinde bu hususu şöyle dile getirmiştir:

Bu tılsımı bağlayan
Cümle dilde söyleyen
Yere göğe sığmayan
Girmiş bir can içine

Tanrı kadim, kul kadim ayrılmadım bir adım.
Gör kul kim Tanrı kimdir anla ey sahip kabul.

Yunus, felsefeye, hikmete ve düşünceye önem vermiştir. Nitekim düşünce ve felsefenin önemini şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

Odur bana benden yakın
Hikmet bilen buldu hakkın
Okuyup hikmetin ilmin
Lokman olayım bir zaman

Biçare Yunus neylesin
Derdini kime söylesin
Bir dem tefekkür eylesin
Bu dünyanın hallerine

Yunus Batılı varoluşculardan çok önce ölüm duygusunu, hiçlikle kucaklaşmayı, insanın yalnızlığını, varlığın özünü, dünyanın geçiciliğini, insanın iç sıkıntılarını dile getirmiştir. Ancak Yunus, Sartre ve Heidegger gibi tanrıtanımaz değildir. Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi Tanrı'ya inanır. Bilgi kavramında yöntemi sezgi yoludur. İnsanın ıstırabını dile getirerek, kurtuluş yolunun başta Tanrı sevgisi olduğunu söylemiştir. Tanrı sevgisine ulaşmak için de insanları sevmenin ve onlara değer vermenin gerekli olduğunu belirtmiştir[4].

4 Bak: İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşünürleri, s. 92-100, Ank. 1977

SİMAVNA KADISI OĞLU BEDRETTİN

XV. Yüzyılda Simavna Kadısı Oğlu Bedrettin Osmanlıların başına zaman zaman dert açmıştır. Bedrettin Edirne, Bursa, Konya ve Kahire'de bilgisini artırmıştır. Mantık, astronomi ve dinsel bilimler tahsil etmiştir. Mısır'da tanıştığı Ahlatlı Şeyh Hüseyin'e gönülden bağlandı. Bir ara Tebriz'de Timurla görüştü. Orada bilginlerin hayranlığını kazandı. Batınî düşüncelerin etkisinde kaldı. Seyyit Hüseyin ölünce onun halifesi oldu. Bir ara Şam ve Halep dolaylarında dolaştıktan sonra Konya, Aydın ve Tire'ye geçti. İzmir'e uğradı. Kendisini Sakız adası hıristiyanları çağırdı. Orada ikinci bir Mesih derecesinde bir insan gibi görüldü. Nihayet Edirne'ye gitti. Yedi yıl yalnızlık içinde bir hayat sürdü. Bu sıralarda Yıldırım Bayezit'in oğulları arasında taht kavgası vardı. Yıldırım'ın oğlu Musa Çelebi, Süleyman Çelebi'den Edirne'yi almış ve sultan olmuştu. Musa Çelebi, Bedrettin'i kazasker yaptı. Ancak Yıldırım'ın öteki oğlu Çelebi Mehmet, Musa Çelebi dahil bütün kardeşlerini yenerek devletin birliğini sağladı. Çelebi Mehmet, Bedrettin'e saygı göstermekle beraber onu İznik'te oturmaya zorladı. Bedrettin bir süre sonra İsfendiyaroğlu Beyliğine kaçtı. İsfendiyaroğlu, Çelebi Mehmet'ten korktuğu için Bedrettin'in, Silistre, Dobruca ve Deliorman bölgesine gittiğini görmekteyiz. Buralarda siyasî faaliyetlerde bulunmaya başladı. Onun tanınmış müritlerinden olan Börklüce Mustafa Osmanlılara isyan etti. Bedrettin de yeryüzünde halife olduğunu ve kendisinin buyruklarına uyulması gerektiğini çevreye yayıyordu.

Onun öğretisine göre, Osmanlı ülkesindeki insanlar arasında din ayrımı kaldırılmalıdır. Müzik dinlemeğe ve şarap içmeğe izin verilmelidir. İnsanlar arasında kadın hariç her şeyin ortak olması sağlanmalıdır. Kimi dinsel yasaklar kaldırılmalıdır.

Osmanlılar Börklüce isyanını bastırıp sonra da Bedrettin'i yakalattılar. Çelebi Mehmet onun durumunu inceletti. Mevlâna Haydar Acemî'-

nin verdiği bir fetva ile H. 823 /M. 1420 de Bedrettin Serez'de idam edildi. Ancak onun görüşleri bir süre daha Anadolu'da yaşadı[5].

Osmanlılar devrinde zaman zaman kimi bilginlerin saygınlık kazandığını görmekteyiz. XV. ve XVI. Yüzyılların Türk soyundan gelen en tanınmış bilginleri arasında şunlar vardır: Hızır Bey (Ölm. M. 1459), Hocazade (Ölm. M. 1488), Molla Hüsrev (Ölm. M. 1489), Hızır Beyin oğlu Sinan Paşa (Ölm. M. 1486), Molla Lütfi (Ölm. M. 1495), Zembilli Ali Efendi (Ölm. M. 1525), Kemalpaşazâde (Ölm. M. 1534), Taşköprüzâde (Ölm. M. 1560), Kınalızâde (Ölm. M. 1571) ve Ebu Suud Efendi (Ölm. M. 1574). Bunlardan Hocazade felsefede ve Molla Husrev İslâm Hukukunda büyük bir isimdir. Molla Lutfî, astronomi, matematik, mantık ve kelâm üzerinde çalışmıştır. Özgür düşünceye önem vermiştir. Arkadaşlarının kıskançlık ve düşmanlığı sonucunda öldürüldü. Taşköprüzâde, ilimlerin bölümleri ve konularıyla ilgili eser yazmıştır. Kınalızâde'nin ahlâkla ilgili yapıtı tanınmıştır.

Yavuz Selim, 1514 de Çaldıran savaşından sonra şiiliği zorla susturmuştur. 1517 de Mısır fethedildikten sonra da, hilâfet Osmanlılara geçmiş ve yavaş yavaş tasavvufî akımlar karşısında medresenin Ehli Sünnetci görüşü güçlenmiştir. Mutasavvıflara karşı düşmanlık zaman zaman artmıştır. Örneğin, XVII. yüzyılda yaşayan Üstüvanî Mehmet Efendi, sûfilerin raks ve dönüşlerini haram saymıştır. Musikinin, def ve zurna çalmanın yasaklanmasını istemiştir. Resim yapmanın aleyhinde vaazlar vermiştir. XVI. Yüzyılın ortalarında sonra Osmanlılar gerilemeğe başlamış ve felsefeye küfür gözüyle bakılmıştır. Dar görüşlülük her alana yayılmış ve bilimsel gerçeklere önem verilmemiştir. Yeni fikirler küfrün simgesi gibi yorumlanmıştır. Bu nedenle yüzyıllar boyunca, medrese mensupları arasından önemli bir filozofun çıkmadığını görüyoruz. Buna karşın gizemci düşünceler halk edebiyatı içinde devam etmiştir. Özellikle Bektaşî nefeslerinde nükteli ve düşündürücü bir zihniyetin varlığı görülmektedir. Sünnet Ehli görüşlerine zıt düşmeyen tekke edebiyatında ise insanın kendini aşması yolu işlenmiştir.

---

5 Bak: Abdulbaki Gölpınarlı, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedrettin, s. 51-119, İstanbul 1966.

Hüseyin Gazi Yurdaydın; İslâm Tarihi Dersleri, s. 104-105, Ankara 1971.

KATİP ÇELEBİ

Osmanlı devrinde Türk düşüncesine katkısı olan bilginlerden birisi Kâtip Çelebi'dir.

Kâtip Çelebi, tanınmış bir bibliyografya ve coğrafyacıdır. Onun Fezleke ve Tuhfetu'l Kibar fî Esfâri'l-Bihâr adlı yapıtlarından birincisi tarih, ikincisi denizcilikle ilgilidir. Kâtip Çelebi, Türk düşüncesinin Batıya yönelmesi ortamını hazırlıyan düşünce adamlarındandır. 1608 de İstanbul'da doğmuştur. Hacı Halife ya da Hacı Kalfa lâkaplarıyla da tanınır. Osmanlı Padişahlarından II. Mustafa, IV. Murat ve İbrahim zamanında faaliyet göstermiştir. Cihannüma adlı ünlü coğrafya yapıtını Türk bilim hayatına kazandırmıştır. Gönlü Batıya açık olmakla birlikte astronomide yeni bir görüş getirmemiştir. O zaman Avrupa'da olduğu gibi Kopernik (Ölm. 1543) aleyhtarı ve fakat Ptolemaios (M. II. Yüzyıl) taraftarı olmuştur. Başka bir deyimle yer yüzünün sabit olduğu kuramını ve güneşle birlikte öteki gezegenelerin dünya etrafında döndüğünü kabul etmiştir. Oysaki Polonya'lı Kopernik'e göre güneş sabit olup dünya ve öteki gezegenler onun etrafında dönmektedir. Kâtip Çelebi'nin Türk düşün hayatı açısından önemli iki yapıtı vardır. Bunlardan birisi Düsturu'l-Amel, öteki Mizanu'l-Hak'tır. Düsturu'l-Amel siyaset ve toplum kuramlarını içerir. Devlet çarkında düzeltmeler yapılmasını ve tedbirler alınmasını sağlamak amacıyla yazılmıştır. Kâtip Çelebi, İbn Haldun'un toplum kuramını benimser. Ona göre, toplumlarda devlet yönetimi doğar, gelişir, duraklar, geriler ve sonunda devlet yıkılır. Devletin ömrünü uzatmak, alınacak önlemlere bağlıdır.

Kâtip Çelebi, Mizanü'l-Hak'ta Osmanlıların içine düştüğü tutuculuğa karşı çıkar. Bununla birlikte ilimlerin bölümlere ayrılmasında Aristo ve İbn Sina'yı aşmış değildir. Onun önemi, skolastik zihniyete karşı çıkması, müspet bilimleri teşvik etmesi ve bilim tarihi bakımından önemli yapıtlar vermesidir. Musikiyi yüksek duygulara hitap etmek kaydıyla öğer. Sufîlerin raksına cephe almaz. Raks konusunda devrinin karşıt görüşlerini ifade eder. Kendi görüşünü açıklamaz. Ayrıca

büyük mutasavvıf İbnu'l-Arabî'yi kâfir saymanın doğru olmadığına dikkati çeker. Kâtip Çelebi, laik devlet anlayışına yakın görüşleri savunmuştur. Herkesin vicdanında hür olmasını îma eder. Mezhep ve töre ayrımlarına göre insánlara işlem yapılmasını hoş karşılamaz[6].

6 Bak: Hüseyin Gazi Yurdaydın, anılan yapıt, s. 130–134.

HEZARFEN HÜSEYİN EFENDİ (Ölm. H. 1103/M. 1691)

Ünlü bir tarihçi ve ansiklopedik bilgiye sahip bir bilgin olarak tanınır. Kendisini Fazıl Ahmet Paşa korumuştur. Yunanca ve Lâtince kaynaklardan yararlanmasını bilmiştir. Tarih, tasavvuf ve tıp konusunda yapıtları vardır. Tenkîh-i Tevarîh-i Mülûk adlı yapıtını, hükümdar IV. Mehmet'e sunmuştur. Onun Osmanlı teşkilât tarihi ile ilgili Telhîsü'l Beyan fi Kavanîni Âli Osman adlı yapıtı da tanınmıştır. Adı geçen birinci yapıtında bir çok Yunan düşünürü hakkında da bilgi vermiştir. Bu yapıt tarihle ilgilidir. Adı geçen ikinci yapıta Osmanlı Devlet teşkilâtı ile ilgili geniş bilgi vardır. Hezarfen Hüseyin ozamanki Osmanlı devlet düzenindeki çöküntü ve düzensizlikten de söz etmiştir.

XVIII. Yüzyılda Osmanlıların Durumu ve Batıya Yönelme

Osmanlılarda Lâle Devri, Batı'ya yönelmenin başlaması bakımından önemlidir. Sadrazam Damat İbrahim Paşa, Fransa'ya elçi olarak yolladığı Yirmisekiz Mehmet Çelebi'den Avrupa'da gördüğü bilgileri ve uygarlık araçlarını saptayarak yazmasını istemiştir. Mehmet Çelebi de bu isteği yerine getirerek Sefaretname'yi yazmıştır.

Lâle devrinde İbrahim Müteferrika, Sait Mehmet Efendi ile birlikte 1727 de İstanbul'da basımevi açmıştır. Aslen Macar olan İbrahim Müteferrika[7] İslâmlığı kabul ettikten sonra Osmanlı yönetimine hizmet etmiştir. Batı kültürüne dikkati çekmiştir. Usûl-al Hikem fi Nizam-al-Ümem adlı yapıtı, düşünce tarihimiz açısından önemlidir. Bu yapıtında Monarşî, Aristokrasi ve Demokrasi gibi devlet yönetimlerinden söz etmiştir. Osmanlıların geri kalış nedenleri üzerinde durmuştur. Ona göre bu nedenlerin başlıcaları şunlardır: 1– Dış dünyadaki medeniyeti bilmemek, 2– Orduda düzensizlik ve disiplinsizlik, 3– Askerlik alanında saygısızlık. 4– Devlet yöneticilerinin yetersizliği. 5– Adalete sırt çevirme. 6– Rüşvet ve hazineyi kötüye kullanmak. 7– Yasaları hiçe saymak. 8– Dar düşünce ve bilginlerin düşüncelerine saygısızlık.

7 Bak: Selim Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı, s. 7–111, İst. 1939.

Lâle Devrinde Batılı elçiler kanalıyla Batının etkileri İstanbul'da görülmüştür. Batılı bilginler, Batılı edebiyat ustaları ve sanatçılar İstanbul'a gelmeğe başlamışlardır. Bu devirde kimi devlet yöneticilerinin müslüman oldukları halde resimlerini yaptırdıklarına da tanık olmaktayız.

Avrupa'da XV. Yüzyılda basımevi kurulduğu halde, Türklerin bu uygarlık aracını 235 yıl sonra benimsemeleri dikkat çekicidir. Gerçekte basımevi Avrupadakinden 40 yıl sonra İstanbul'da kuruldu ise de müslüman Türkler tarafından benimsenmedi. 1492 de Yahudiler, 1567 de Ermeniler ve 1627 de Rumlar tarafından Osmanlı ülkesine basımevi getirildiği halde benimsenmemiştir. II. Bâyezit zamanında İstanbul ve Selânik'te 19, Birinci Selim zamanında 33 yapıt basılmıştır. İstanbul'-da bulunan üç ve Selanik'de bulunan bir basımevinde İbranice, Lâtince ve Yunanca yapıtlar basılıyordu. 1567 de dil ile, 1568 de dua ile ve 1569 da ibadet ile ilgili birer kitap basılmıştır. İbrahim Müteferrika sayesindedir ki Padişah III. Ahmet'ten 1726 tarihinde Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm yapıtları basmamak kaydiyle basımevi açılmasına ferman alınmıştır[8].

Yenilik hareketleri Patrona ayaklanmasiyle bir süre durdurulmuşsa da, zamanla yeniden başlamıştır. Özellikle askerlik alanında yenileşme gereksinmesi duyulmuştur. I. Mahmut devrinde Humbaracı Ahmet Paşa, 14 yıllık hizmeti süresince Osmanlı ordusunu bilgi ve teknik bakımından yenileştirmeğe çalıştı. III. Mustafa zamanında da Baron de Tott eliyle Osmanlı topçu sınıfının yeniden örgütlendiğini görmekteyiz. Macar asıllı olan Baron yeni toplar döktürmüştür. Bu arada Mühendishane-i Hümayun açılmıştır. III. Mustafa hem tıp ve astronomiye meraklı, hem de yenilik yanlısı ise de müneccimlere de inanırdı. Avrupa'da o sıralarda, yani 1756-1763 yılları arasında yedi yıl savaşları olmuştu. Bu savaşlarda küçük bir devlet olan Prusya zafer kazanmıştır. III. Mustafa bu başarının müneccimlerin yardımıyla kazanıldığını sanarak Prusya Kralı Frederik'e Ahmet Resmî Efendiyi elçi olarak gönderip üç müneccim istemişti. Frederik ise padişaha elçi kanaliyle şu üç tavsiyede bulunmuştu: 1- İyi bir orduya sahip olmak ve onu barış zamanında savaşa hemen girebilecek bir biçimde eğitmek. 2- Hazineyi dolu tutmak. 3- Tarih okumak.

Batı'ya yöneliş açısından III. Selim devri (1789-1807) de çok önemlidir. III. Selim yeni düzen anlamına gelen Nizam-ı Cedid hareketini başlatmıştır. Nizam-ı Cedid, III. Selimin kurduğu askerî örgüttür. Bu

8 Bak: Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, s. 125-128, İst. 1959

ordunun örgütlenmesi amacıyla onbeş uzman subayın gönderilmesi için 1793 de Fransız hariciyesine başvuruldu. Ayrıca İsveç, Prusya ve İngiltere'den yeni askerî personel getirildi. Humbaracı, lâğımcı ocakları ve sür'at topcuları gibi evvelce kurulmuş olan birlikler yeniden ele alınıp güçlendirildi. Tophanenin daha iyi bir duruma getirilmesine çalışıldı. Denizciliğe önem verildi. Yeni gemiler yapılması için Avrupa'dan mühendisler ve uzmanlar getirtildi.

Bir çok askerî ve teknik yapıt Türkçeye çevirtildi. Batı'nın tekniğinin, uygarlığının ve siyasetinin sırlarını öğrenmek üzere Viyana'ya, Berlin'e Paris'e ve Londra'ya elçiler gönderildi[9].

Osmanlı Devletinin bu dönemde ekonomi ve tarım alanında yenileşmesine de çaba harcandı. Şeyhülislâmın yetkileri daraltılmak istendi. Ne var ki 1807 yılında Kabakçı Mustafa'nın gerici ayaklanması başladı ve III. Selim öldürüldü. Nizam-ı Cedid ortadan kaldırıldı. IV. Mustafa saltanata getirildiyse de hükümdarlığı kısa sürdü. Alemdar Mustafa Paşa onun yerine II. Mahmut'u saltanata getirdi. Kabakçı Mustafa ayaklanmasiyle durdurulmak istenen batılılaşma hareketi, II. Mahmut'la (1808–1839) yeniden başladı.

9 Bak: Mümtaz Turhan, anılan eser, s. 140–143.

XXVIII. YÜZYIL AVRUPA FELSEFESİ

Osmanlılar devrinde XVI. Yüzyıldan sonra XIX. Yüzyıla kadar yeni fikir hareketlerine yer verilmek istenmemiştir. Bu dönem âdeta felsefeye kapalı bir dönemdir. Arada bir özellikleri olan bilgin ve düşünür kişiler yetişse bile akılcı bir sistem sahibi filozofa rastlanmaz. Örneğin XVIII. yüzyılda Osmanlı ülkesinde yetişen bilginlerden birisi Erzurumlu Hakkı'dır. İbrahim Hakkı 1703 yılında doğmuş 1780 yılında ölmüştür. Tasavvufî bir hayatı benimsemiştir. Marifetname adlı eseri ansiklopedik bilgileri içerir. İbrahim Hakkı'nın daha bir çok yapıtı varsa da Batılı anlamıyla sistematik bir filozof değildir. Ancak Osmanlı fikir tarihinde de bir yeri vardır.

Batılılar Rönesansla uyanmışlar, bilimde, teknikte ve san'atta önemli adımlar atmışlardır. XVII. Yüzyılda Batı düşünce tarihinde Descartes'la yeni bir dönem başlamıştır. Bu çağda akıl, gerçeği bilmek ve açıklamak yetisi olarak anlaşılmıştır. Bu felsefe, insanın doğayı matematik kavramlarla kavrayabileceği savındadır. Rasyonalizme göre Tanrı'nın varlığı bile ancak akılla kavranır. XVII. Yüzyılda Batı, matematik ve fiziği bilgi örneği olarak seçmiştir. Bu yüzyılda aynı zamanda yöntem sorunu da ön plâna geçmiştir.

XVIII. Yüzyılda ise Batı'da Aydınlanma Çağının başladığını görürüz. Bu çağda insan hayatının anlamı ve düzeni üzerinde çok durulur. Eski değerlerin yerine yeni bir düzene götürecek düşünceler aranır. Aydınlanmanın başlıca özelliği, din ve geleneklerden kurtularak insan aklı ve insan görgüsü ile hayatı aydınlatmağa çalışmaktır. Kısacası Avrupa'da XVIII. Yüzyıl, insanın yaşam düzeninin akıl ile arandığı devirdir. Böylece XVIII. Yüzyılda tarihin derinliklerinde kalan Ortaçağ düşüncesinin yerini, yeni bir dünya görüşü almağa başlamıştır. Bu dönemde güvenilecek tek ilke, akıl ve deneyin verdiği sonuçlardır. XVII. Yüzyıl felsefesinde Tanrı'nın ve ruhun da ağırlığı vardır. Bu yüzyılda âdetâ konstrüktif ve dedüktif sistemler kurulmuştur. Bu arada özellikle Descartes ve Spinoza'yı zikredebiliriz. XVIII. Yüzyıl felsefesi ise meta-

fizik yapılardan uzaklaşarak sırf akla yöneliştir. Başka bir deyimle aydınlanma çağında akla inanıp güvenme daha önceki yüzyıllara oranla çok ilerdedir. Bu çağda kültür dünyasına akıl ile egemen olmak istenmiştir. İnsanın kaderinin kendisi tarafından saptanması istenmiştir. Geleneklerin köleliğinden ve hurafelerden uzaklaşılan bir dönem açılmıştır. Bu dönemin düşünürleri, sistemli yazmaktan ziyade, aydınlatan, geniş çevrelere etki yapan, ulusal dilleri kullanan yazarlardır. Bunlar arasında Montesquieu ve Voltaire'i sayabiliriz. XVIII. Yüzyıla felsefe yüzyılı da denebilir. Çünkü bu dönemde yayın organlarında ve toplantılarda felsefî tartışmalar çoğalmıştır.

XVIII. Yüzyılın ana özelliğinden birisi de, laik bir dünya görüşünü temel bir ilke olarak yansıtmasıdır.

Öte yandan bu yüzyıl, başka kültür anlayışının da mayalandığı devirdir. Örneğin Shaftesbury, akıl inancı karşısına sanat yapıtlarından esinlenen coşkuyu koymuştur. Rousseau, akla değer vermenin yanında, duygunun önemini de savunmuştur. Akıl ve duyu arasında çözümler aranmasına karşın, çağın karakteristiği akıldır. Kant, aydınlanmayı insanın erginliğe kavuşması ve kendi aklını özgürce kullanması olarak anlatmıştır. Yüzyılın sonlarına doğru Kant, kendisine çok güvenilen aklın gidebileceği sınırları da göstermiştir. XIX. Yüzyılda ise aydınlanmanın hızını kaybettiğini ve yerini akıl dışı etkenlere açık olan romantizmin almağa başladığını görürüz. Kısacası aydınlanma felsefesi İngiltere'de daha çok deneyci, Fransa'da rasyonalist ve Almanya'da mistik rasyonalist bir havaya bürünmüştür[10].

10 Bak: Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 393-399, Ank. 1967.

XIX. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DURUM

XIX. Yüzyıl, Osmanlılarda gerek devlet yönetiminde ve gerekse kültürel alanda Batılılaşmanın hızlandığı bir çağdır. II. Mahmut 1826 da yeniçeri ocağını kaldırarak Asakir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyle bilinen yeni bir ordu kurdu. Yeniçeriler ayaklanmalar çıkararak ve yenileşmeyi engelliyerek devlet yönetimini aksatıyorlardı. Bu nedenle reformcular, yeniçerilerin ortadan kaldırılması olayına Vak'a-yı Hayriyye dediler[11]. II. Mahmut saltanatı, Batılılaşma hareketine çok önem verdi.

1839 da II. Mahmud'un ölümü üzerine oğlu Abdulmecit Padişah oldu. Abdulmecit yeniliğe açık bir insandı. Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın teşvikiyle 3 Kasım 1839 da Gülhane Hattı Humayun'u ilân edildi. Böylece Osmanlı Devletinde yeni bir hukuk dönemi başlamış oluyordu. Gülhane Hattında yurttaşların özgürlüğü, güvenliği ve mülkiyet hakları yasaların güvencesine alınmıştı. Bu Hattı Humayunla bireylerin hakları ve devlete karşı görevleri belirtilmiştir. Toplumda bireylerin hak ve işlev bakımından eşitliği kabul edilmiştir. Meclis-i Ahkâm-ı Adliye, yasa tasarıları hazırlamak ve devlet maliyesini kontrol etmek için görevlendirilmiştir. Padişah ve devlet yöneticileri, halk huzurunda Hatt-ı Humayun ilkelerine uyacaklarına yemin etmişlerdir. Daha önemlisi, Hatt-ı Humayun ilkelerinin mahkemelerde uygulanmasına da geçilmiştir. Böylece Osmanlı Devletinin dinsel yapısında esaslı bir değişiklik yapılmıştır. Çünkü Gülhane Hatt-ı Humayun'u Şeriattan doğmuş değil, herkesin bilgisine Türkçe olarak sunulmuş toplumla ilgili ilkelerdir. Padişah bu ilkelere uyacağına yemin etmekle iradesinin bir sınırı olduğunu doğrulamıştır. Bundan başka bu Hatt-ı Humayun, İslâm ve Hırıstiyan bireyler arasında hukuksal eşitliği de saptamıştır[12]. Gülhane Hatt-ı Humayununun ilânına, tarihte Tanzimat-ı Hayriyye de denir.

---

11 Bak: Bernard Lewıs, İngilizceden Çeviren: Prof. Metin Kıratlı, s. 77–79, Ankara 1970.

12 Bak: Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, c. VIII, s. 208–209, Ank. 1962; Muzaffer Sencer, Dinin Türk Toplumuna Etkileri, s. 171, İstanbul 1971; Bernard Lewis, Anılan yapıt, s. 106–127.

Bununla birlikte devletin genel karakteri dinsel ilkelere bağlı kalmaktadır. Ancak Gülhane Hattı Humayununun ilkeleri ile, müslüman topluma vicdan özgürlüğü tanınmasa bile, müslüman olmayanlara bu özgürlük tanınıyordu. Bunlar, istediği din ve mezhebi seçebilecekti. Yine bunlar kendileri tarafından yönetilmek üzere dinsel örgütler kurabilecek ve kendi dinsel işlerini tartışabileceklerdi.

Bu Hatt-ı Hümayun, müslümanlara dinsel alanda bir özgürlük getirmemekle birlikte devletin demokratikleşmesi ve laikleşmesi için önemli bir adımdı[13].

Osmanlı Devleti, Batılıların hıristiyan azınlığın haklarını bahane ederek iç işlerine karışmalarının ve devleti çökmekten kurtarma çabasının sonucu olarak, yenileşmeğe XIX. yüzyılda hız vermek zorunda kalmıştır. Nitekim 1856 yılında da Islâhat Fermanı ilân edilmiştir. Bu Ferman, yabancı devletlerin baskısı altında ilân edilmişti denebilir. Islâhat Fermanı ile, Tanzimatla verilmiş olan haklar daha da güçlendirilmiştir. Müslüman olmayanlara tam bir dinsel özgürlük verilmiş ve mezheplerinde örgütlenme tanınmıştır. Müslüman olmayanlara, devlet hizmet ve memurluklarına kabul edilme hakkı verilmiştir. Onlara, hiç bir ayrım yapmaksızın, eğitim yapma ve sanat okulları açma olanağı tanınmıştır. Hazırlanacak koşullara uyulduğu takdirde bunların devletin askerî ve sivil okullarına da kabul edileceği belirtilmiştir. Müslüman olmıyanları küçültücü yazışmaların, devlet dairelerinde yasaklanması güvence altına alınmıştır. Müslüman ve gayri müslimlerin birbirleriyle olan davalarına karma mahkemede bakılacağı, hapishanelerde işkence ve buna benzer hallerin kaldırılacağı belirtilmiştir. İslâm dininden olmayanların da müslümanlar gibi askerlik görevini yapacakları, bu hususta evvelce verilmiş kararlara uyacakları açıklanmıştır. Bunlardan başka şu hususlar da belirtilmiştir: Sınıf ve mezhep farkı gözetmeksizin yurttaşlardan vergi alınacaktır. Bayındırlık işleri için özel bir vergi konulacaktır. Ticaret ve tarımın geliştirilmesi için çalışılacaktır. Batının bilim, sermaye ve tekniğinden yararlanma önlemleri alınacaktır. Fermanda devlet yönetimi ile ilgili daha başka hükümler de yer almıştır[14].

Islâhat Fermanı, bütün yurttaşlara din ve ırk ayrımı gözetmeksizin yasa önünde özgürlük ve eşitlik ilkesini içermiştir. Müslüman ile müslüman olmayanlar arasında eşitsizlik kaldırılmış, devlet memurluklarına

13 Bak: Sadri Maksudi Arsal, Teokratik Devlet ve Lâik Devlet, s. 91-93, Tanzimat I içinde, İstanbul 1940.

14 Bak: Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi; c. VI, s. 1-7, Ank. 1954.

herkesin alınabileceği belirtilmiştir. Ancak bu fermanla da Osmanlı Devleti dinsel yapısından kurtulmuş değildi. Çünkü müslümanlar için vicdan özgürlüğü tanınmamıştı.

XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu için 1876 da ilân edilen Birinci Meşrutiyetin de önemi vardır. Ancak II. Abdulhamit 23 Aralık 1876 da ilân etmek zorunda kaldığı Meşrutiyeti 13 Şubat 1878 de olağanüstü durumlar ve halkın yetersizliği gerekçesiyle kaldırmıştır.

XIX. Yüzyılda, eğitim alanında Batılılaşmanın hızla geliştiğini görürüz. Hukuk alanında da yenileşme gereksinmesi duyulmuştur. Özellikle 1822 de doğup 1895 de ölen Ahmet Cevdet Paşa'nın uzmanlarla birlikte hazırlamağa emek verdiği Mecelle, anımsamağa değer. İlk bölümü 1870 de yayınlanan Mecelle hukuk alanında bir reform sayılır.

CEVDET PAŞA (1822-1895)

Cevdet Paşa, devrinin aydın bir bilim adamıydı. Tarih ve hukukta uzmanlığı vardı. 1868 de Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına atanmıştı. Bu işiyle Adalet Bakanlığı görevini yapmış oluyordu. Nitekim daha sonra Adalet Bakanlığı kurulunca bu ünvanı aldı. Âli Paşa, Fransız medenî yasasının kimi bölümlerinin adapte edilmesini istiyordu. Ancak Cevdet Paşa İslâm geleneğine bağlı kalmayı yeğliyordu. Bununla birlikte sunuş ve biçim bakımından yeni, öz bakımından Şeriata dayanan bir yasa hazırlamayı kabul etti. Onun başkanlığını yaptığı bir kurul tarafından hazırlanan yasa, hukuk açısından büyük bir yenilik sayılır. Çünkü Mecelle, zamanın gereksinmelerine cevap arayan maddeleri içermektedir. İslâm Hukuku açısından dünya işlerinin biçimsel olarak dinden ayrılışı da Mecelle ile olmuştur. Cevdet Paşa, genellikle İbn Haldun'un tarih felsefesinin etkisinde kalmıştır. Her devletin canlı bir vücût gibi sınırlı bir ömrü olduğuna inanan Cevdet Paşa, Batıya açılmanın devleti kurtaramıyacağı düşüncesinden esinlenmiş ve İslâm ilkeleri çerçevesinde yeniliğe taraftar olmuştur. Ona göre tapınmaya ve dinsel inançlara devlet karışamaz, kul ile Allah arasına başkası giremez. Dinde zor ve baskı olamaz. Her kul başka biri hakkında kötü zanda bulunamaz. Hüküm Allah'a aittir[15]. Mecelle'de, zaman değiştikçe kimi hükümler değişir, ilkesi yer almıştır.

Cevdet Paşa'ya göre devletin gelişme, olgunlaşma ve çökme dönemleri vardır. İnsanlar bir arada yaşayabilmek için yardımlaşmışlardır. İlk insanlar kabile hayatı yaşamışlar, daha sonra köylere yerleşmişlerdir. İnsanlar devlet kurdukları zaman daha çok uygarlaşmışlardır. Bir sultanın buyruğuna uyan insanlar aralarında iş bölümü yapmışlardır. Böylece tarım, sanayi ve san'at dalları gelişerek uygarlıklar kurulmuştur. Ancak her devletin bir zaman sonra kuvvetten düştüğü ve zayıfladığı da görülür. Devlet canlı bir beden gibi durmadan tavır değiştirir. Cevdet

15 Bak: Prof. Reşat Kaynar, Cevdet Paşanın Din ve Laiklik Anlayışı, Laiklik I içinde, s. 177-179, İst. 1954; Bernard Lewis, anılan yapıt, s. 122-123.

Paşa'ya göre devletin çökme hali kimi zaman duyulmayacak kadar gizlidir. Kimi zaman duyulur ve görülür ve fakat ilâcının bulunması zordur. Çökmeğe başlıyan bir devleti, bir süre daha bilgece önlemlerle yenileştirmek ve devam ettirmek olanak içindedir. Ancak bu, çok az rastlanan bir durumdur. Çökme aşamasına gelmiş olan bir devleti kurtarmak çoğu kez olanaksızdır.

Cevdet Paşa'ya göre Batı'da ruhanî hükumetler ve cismanî hükümetler vardır. Papanın hükümet üyeleri İsa'yı temsil ettiklerini söylerler. Cismanî yahut maddî hükümetler ise Mutlakiyet, Meşrutiyet ya da Cumhuriyet biçiminde olur. Ancak Cevdet Paşa, bunların hepsinin kötülükleri yok edemeyeceğini düşünür. Hele Cumhuriyeti hiç benimsemez. Fransadaki Cumhuriyet yönetiminin halkı usandırdığından söz eder.

Cevdet Paşa, İslâmiyet Hükümetini savunur. Onu her türlü karışıklıktan ve ayrılıktan uzak bir devlet biçimi olarak görür. Padişah, saltanatı ve hilâfeti birleştirerek müslümanların önderi ve Şeriat'ın koruyucusu olmuştur. Demek oluyor ki Cevdet Paşa'ya göre yer yüzünde en iyi devlet biçimi, İslâmiyet esaslarına bağlı olanlardır. Hıristiyan devlet biçimleri karışıklıklara ve bozukluklara neden olmaktadır. Bu nedenle gerilemeğe başlamış olan Osmanlı Devletini Batı'yı örnek alarak değil, kendi âlemindeki değerlerden yararlanarak yenileştirmek ve güçlendirmek yerinde olur. Cevdet Paşa, Mecelle'yi hazırlarken Cemiyet-i İlmiyye toplantılarında Hanefî mezhebine bağlı kalmağa çalışmıştır[16].

Cevdet Paşa'nın bilimsel çalışmaları arasında şu yapıtları da vardır: Tarih-i Cevdet, Kısas-ı Enbiya ve Tevarîh-i Hulefa, Tezakir-i Cevdet, Mukaddime-i İbn Haldun (İbn Haldun'un ünlü Mukaddimesiyle Tarihinin bir bölümünün çevirisidir), Kırım ve Kafkas Tarihçesi, Maruzat[17].

16 Bak: Kâmuran Birand, Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri, s. 22–25, Ankara 1955.

17 Bak: Prof. Ebu'l-Ulâ Mardin, Ahmet Cevdet Paşa, s. 1 ,100 ,208 ,267, İstanbul 1946.

XIX. YÜZYIL DÜŞÜNCESİNE GENEL BAKIŞ

Aydınlanma felsefesinin akılcılığı Avrupa siyasî felsefesine etki yapmıştı. Montesquieu ve J.J. Rousseau'nun yazıları ve görüşleri geniş halk yığınlarını harekete geçirdi. Amerika ayaklanması ve Fransız devrimi XVIII. Yüzyılın siyasî felsefe açısından önemli olaylarıdır. Bu olaylardan Osmanlı İmparatorluğunun etkilenmemesi de olanaksızdır. XIX. Yüzyılda Türk siyasî felsefesinde bu etkilenmeyi gözlemek olanak içindedir. Skolastik bir düzeni savunan bilginler arasında, bu yüzyılda otoritelere bağlılığa karşı görüşleri savunan düşünürlere de rastlanmaktadır. Özellikle aydınlanma felsefesinin etkisiyle devlet yönetiminde akılcılığı savunanlar olmuştur. İnsan hak ve özgürlükleri kimi yazarlar tarafından dile getirilmiştir. Başta Namık Kemal ve Ziya Paşa olmak üzere Genç Osmanlılar, insan haklarının korunmamasından yakınmışlardır. Tanzimat Fermaniyle halka verilen güvencelerin yerine getirilmediğini dile getirmişlerdir. Ayrıca Tanzimat Fermanı ile verilen hakların yeterli olmadığına da dikkati çekmişlerdir. Padişahın keyfî yönetimine son vermeği yeğlemişler ve parlamento sistemini savunmuşlardır. Buna karşın kültür alanında eskiye bağlı kalmayı ve maneviyatı savunmayı yerinde bulmuşlardır. Bu düşünürler devlet felsefesi, açısından Batı'ya yönelirken kültür açısından Doğulu kalmayı yeğlemişlerdir.

Gerçekte XIX. Yüzyıl Avrupa düşüncesinde de, bir yandan devlet yönetiminde akılcılık savunulurken, öte yandan san'at, edebiyat ve hatta felsefe alanında romantik görüşler çoğalır. Özellikle Victor Hugo'nun Fransa'daki edebî etkileri, tanzimat yazarları üzerinde de görülür. Namık Kemal'in, romanlarında Fransız romantizminden etkilendiği açıktır. Romantizm bir çeşit ruh tedirginliğini ve acı duygusunun dile getirmiştir. İngiltere'de bu duygu, toplumdaki engeller karşısında duyulan burukluğu ve toplumsal sözleşmelerden bıkkınlığı dile getirmiştir. Almanya'da bu duygu, sonsuzluğa karşı duyulan özlem haline gelmiştir. Ölümün hayata koyduğu ve aklın çizdiği bilimsel sınırlara karşı bir tepki ve haykırış olduğu dile getirilmiştir. Fransa'da devrimin yarattığı sarsıntı ve bıraktığı boşluk doldurulmağa çalışılmış, seyahat merakı gelişmiş ve kutsal değerlere önem verme artmıştır. Âdeta Ortaçağın manevî düşün-

celeri özlenmiştir. Bununla birlikte Fransa'da bir ara Napolyon, (Ölm. 1821) siyasî canlılığı ile romantizmi bir süre unutturmuştur.

Romantizm, bilincin karanlıklarından ve derinliklerinden çıkan yeni bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Böylece düşünce için irrasyonel bir alan doğdu. Ancak zamanla Fransa'da romantizm dinsel ve lirik havadan kurtularak rasyonalist ve liberal bir havaya büründü. Böylece Fransız romantizmi aydınlanmanın bir devamı olmuş, insan hakları ve insanlık sorunları ile ilgilenmiştir. Alman romantizmi ise gelenekçi, ve milliyetçidir. Tanzimat ilkelerinin gelişmesini isteyen Türk romantizmi ise insaniyetçi, gelenekçi ve bir ölçüde de milliyetçidir diyebiliriz[18].

XIX. Yüzyıl ortalarında Avrupa'da Pozitivist bir düşünün de başladığını görmekteyiz. Gerçek, olgular içinde araştırılıyordu. Alman idealist felsefesinin çıkış noktası süje idi. Bu felsefede her şeyin düşünce ile aydınlatılabileceğine inanılırdı. Nitekim Hegel, felsefe, nesnelerin düşünce ile görülmesidir demişti. Pozitivist felsefede ise, herşeyden önce, gerçek olan önemlidir. Bu felsefe, idealist felsefede olduğu gibi, müspet bilimlerin dışında ve ötesinde bir şey aramaz. Aksine, araştırmayı ve gözlemeyi yöntem olarak seçer. Başka bir deyimle Pozitivist felsefe düşünceyi objektif olgular üzerine dayamağa çalışır. Gerçi idealist felsefe de gerçeği arar. Ancak bu felsefede hareket noktası insanın kendisidir. Yani süjedir. Pozitivist felsefe Fransa ve İngiltere'de geliştiği halde, idealist felsefe Almanya'da gelişmiştir.

Yeni çağın ilk sıralarında Kepler (ölm. 1630) ve Galileo (Ölm. 1642)'nun bir süre sonra da Newton (Ölm. 1727)'nun buluşları yavaş yavaş bütün doğa bilimlerinin gelişmesine yardım etti. Müspet bilimlerin gelişmesi, bilimsel olgulara karşı güveni ve hayranlığı da artırdı. XIX. Yüzyılda Fransız pozitivizmini kuran Auguste Comte (1798–1857) dur. Auguste Comte ardarda gelen olayların yasalarını bulmağa çalışmış, bu yasalara göre yenilerinin bulunabileceğini söylemiştir. Gerçeği fenomenler içinde aramıştır. Bu nedenle teolojik ögeleri bilimsel bulmamıştır.

XIX. Yüzyılda Herbert Spencer'in görüşlerinin de önemli bir yeri vardır. 1820 de doğup 1903 de ölen Spencer, gelişme kuramını güzel bir biçimde işlemiştir. Charles Darwin (1809–1882) de ayıklanma kuramını açıklamıştır. Darwin canlılar arasında ayrımlar olduğunu, yaşam savaşı bulunduğunu, güçlü gelenlerin yaşadığını ve neticede mekanik bir ayıklanma (selection) olduğunu belirtmiştir.

---

18 Bak: Kâmuran Birand, anılan eser, s. 5–22.

XIX. Yüzyılda materyalist felsefeyi benimseyen Ludwig Feuerbach (1804–1872) da felsefeyi, bilime dayanan bir insan bilgisi olarak kabul eder. Ona göre felsefe bir çeşit antropolojidir. Din, insanların bir çeşit düşüdür. Tanrı'yı ve dinsel kuralları insanlar düşüncelerinde yaratmıştır.

XX. Yüzyılda geniş etkisi olan Karl Marx (1818–1883) ve Friedrich Engels (1820–1895) de XIX. Yüzyılda yaşamıştır. Bu iki düşünür "Alman İdeolojisi" ve "Komünist Manifestosu"nu birlikte yazmışlardır. Ayrıca Marx, "Politik Ekonomiyi Eleştirme" ve "Kapital" adlı yapıtları kaleme almıştır. Öğreti olarak materyalist tarih anlayışını savunmuştur. Ona göre tarihteki gelişmeyi belirleyen neden, ekonomik ilişkilerdir[19].

Osmanlı İmparatorluğu yönetim bozukluğu yüzünden gerilemeğe devam ederken, Avrupa düşüncesinde türlü türlü gelişmeler olmuştu. İmparatorluk sınırlarda çeşitli yenilgiler alıyor ve büyük devletlerin baskılarına boyun eğiyordu. Özellikle medrese bilginleri her türlü yenilik hareketlerini hoş karşılamıyordu. Bu koşullar altında imparatorluğun kurtuluşunu Batılılaşmada ve uygarlık alanında yenileşmede gören aydınlar oldu. II. Mahmut ve Abdulmecit gibi yenilik yanlısı padişahlar da umulan yenileşmeyi gerçekleştirememişti. Bu nedenle Genç Osmanlılar, ya da Yeni Osmanlılar denen bir kaç edebiyatçı düşünür, insan haklarını ve özgürlüğü savunmağa başladılar. Bunlardan daha önce gelen ve Batı kültürünü iyi bilen İbrahim Şinasi de yenileşmenin gerekliliğine inanırdı.

19 Bak: Prof. Macit Gökberk, anılan eser, s. 553–576.

İBRAHİM ŞİNASİ

İbrahim Şinasi (1826–1871), şair, tiyatro yazarı ve gazetecidir. Tanzimatın baş mimarı Reşit Paşa tarafından Paris'e gönderildi. Türkiye'ye dönüşünde Millî Eğitim Kurulu'na üye oldu. Ancak Batı'nın etkisinde olduğu için hal ve davranışı hoş karşılanmıyordu. Sakalını kestirmiş olması dedikodulara neden oldu. Bu yüzden Âli Paşa, onun görevine son vererek maaşını kesti. Bunun gerçek nedeni ise, o zaman iktidardan uzaklaştırılmış olan Reşit Paşa'nın Şinasi'yi koruması idi. Reşit Paşa, yeniden başbakan olunca ona eski görevini vermişti.

Şinasi'nin 1862 den sonra Osmanlı düşüncesi üzerine etkileri görüldü. 1865 yılında devrin yöneticilerinden ve Fuat Paşa'dan korkarak tekrar Paris'e gitti. 1869 da Fuat Paşa'nın ölümü üzerine İstanbul'a döndü. Onun Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı şu kaside, çağına göre atılımcı görüşler taşıdığı için önemlidir.

Şem'idir kalbimizin cân ile mâl ü namus
Hıfz için bâb-ı sitemden olur adlin fanûs
Ettin âzât bizi olmuş iken zulme esir
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zincir
Bir ıtık-nâmedir insana senin kanunun
Bildirir haddini Sultana senin kanunun[20].

Şinasi çıkardığı Tasvîr-i Efkâr gazetesinde yazılarını halkın anlayabileceği açık bir dille yazmış, şiirlerinde Tanzimat hareketini öğmüştür. Köleliğin ve bilgisizliğin zararlarını anlatmış, devletin çöküntüden kurtulmasını dilemiştir. Özgürlüğü savunmuştur. Doğu kültürü ile Batı akılcılığının kaynaştırılmasından yana olmuştur. Batı'nın körükörüne taklit edilmesini istememiştir. Şiirlerinde, tutuculuğun bir hastalık olduğunu belirtmekten çekinmemiştir. Nitekim bir beytinde şöyle söylemiştir:

Olmuş insana taassup bir onulmaz illet
Hüsnü tedbirin ile kurtulur ondan millet[21].

---

20 Bak: Bernard Lewis, anılan eser, s. 136–137.
21 Bak: Kamuran Birand, anılan eser, s. 25–26.

Şinasi, aydınlanma felsefesinin akılcılığını da halk arasında yaymağa çalışmıştır. Onun, şiirlerinde, cesaretle akıl sözcüğünü kullandığını görmekteyiz. Bunu kullanırken tutuculuğa ve kaderciliğe de karşı koymak istemiştir. Onun şu beyitleri de dikkati çekicidir.

Sanmam ki felek devr ile şâmı seher eyler
Her vakıanın âkibetinden haber eyler.
Hak yol aramak vecibedir akl-ı selîme
Tevfikini isterse Hüda rehber eyler
Mahrum ise tevfikin eğer faidesinden
Ya aczini gördükçe mi akıl zarar eyler[22].

Şinasi'nin bir takım çevirilerini içeren Tercüme-i Manzume'si vardır. Şiirlerinde lirizm bulunmaz. La Fontaine'i örnek alarak yazdığı Tenasüh, Eşek ile Tilki, Karakuş Yavrusu ile Karga, Arı ile Sivrisinek didaktik hikâyeleridir.

Şinasi, Şair Evlenmesi adlı oyununda geleneksel yazı yazma kuralını bozmuştur. Dilde yeni sözcükler kullanmıştır. Agâh Efendi (Ölm. 1885) ile birlikte Tercüman-ı Ahvâl, sonra da tek başına Tasvir-i Efkâr gazetelerini çıkardı. Hayatının son günlerini yalnız ve tedirgin bir durumda geçirmiştir.

---

22 Bak: Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, c. I, s. 171, İstanbul 1956; Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 19–26; Prof. Kaya Bilgeli, Şair Şinasi, 2 nci baskı, İstanbul 1972; Niyazi Berkes, Türkiyede Çağdaşlaşma, s. 230, Ankara 1973.

YENİ OSMANLILAR

XIX. Yüzyılda, Yeni Osmanlılar gizli derneği kuruluncaya kadar padişah yönetimini açıktan eleştiren bir grup yoktu. Her ne kadar Yeniçeri Ocağı ve medrese bilginleri, padişahı ve yöneticileri değiştirmekte etkili olabildiyseler de, yenilikleri doğru bulmadıkları için çoğu zaman zararlı girişimlerin nedeni oluyorlardı. Tanzimattan sonra yetişen Yeni Osmanlılar ise insan kişiliğine önem veren, kadere boyun eğme felsefesini değiştirmeğe çalışan ve aklı kullanmayı öneren gençlerdi. Bunlar dalkavukluğa da karşı idiler. Mustafa Reşit Paşa'nın, Âlî ve Fuat Paşa'ların devlet düzenini yenileyici tutumlarını yetersiz buluyorlar, devletin savurganlık yüzünden borçlandırılmasına üzülüyorlardı. Yabancı devletlerin, içişlerimize Hıristiyan yurttaşların haklarını bahane ederek karışmalarına ve ekonomik ayrıcalıklar koparmalarına da kızıyorlardı. İşte bu atmosfer içinde, ilkin Genç Osmanlılar, daha sonra Genç Türkler, en sonra da Yeni Osmanlılar adını alan gizli dernek 1865 de İstanbul'da kuruldu. Derneğin kurucuları arasında Mehmet Bey, Reşat Bey, Nuri Bey, Âyetullah Bey, Kemal Bey ve Refik Bey vardı. Aralarında çağında soylu sayılan kişilerin çocukları ve Avrupanın toplumsal düşün akımlarını izleyen kişiler vardı.

Amaçları, Mutlakiyet yönetimi yerine Meşrutiyeti getirmekti. Kuruluşunu izleyen yıllarda derneğin üye sayısı 245 i buldu. Bu gizli derneğin üyeleri arasına Harp Okulu Bakanı Süleyman Paşa, Zaptiye Bakanı Yardımcısı Mustafa Âsım Paşa, İstanbul Karakollar Komutanı Ömer Nailî Paşa gibi tanınmış kişiler de katıldı. 1867 yılında gizli ajanlar tarafından dernek üyelerinin devlet büyüklerine karşı baskın yapacağı öğrenildiğinden, bunlar hükümetçe izletildi. Bir bölümü tutuklandı, öteki bölümü Avrupa'ya kaçtı.

Dernek üyelerinin Avrupadaki faaliyetlerini Prens Mustafa Fazıl Paşa destekledi. Mustafa Fazıl Paşa, Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın kardeşi idi. Kardeşinden sonra Mısır Valiliği onun hakkı idi. Ancak ağabeyi İsmail Paşa, Sultan Abdülaziz'e, Âlî ve Fuat Paşalara büyük hediyeler

vererek veraset fermanını değiştirme yolları arıyordu. Mustafa Fazıl Paşa bir ara Maliye Bakanlığı da yapmıştı (1836). Ancak Fuat Paşa ile arası açılınca Abdülaziz onu sürgüne yolladı. Bunun üzerine veraset fermanı İsmail Paşa lehine değiştirildi. Mustafa Fazıl Paşa da Avrupa'da Osmanlı yönetimine karşı basın organları çıkaran Yeni Osmanlıları malî açıdan destekledi. Esasen bu gençleri Avrupa'ya çağıran Mustafa Fazıl Paşa idi. Namık Kemâl ve Ziya Paşa ilk hareket eden üyelerdendi. Bir kaç gün sonra da tutuklamalar başladı. Yeni Osmanlılardan Mehmet, Nuri, Reşat, Agâh ve Ali Suavi de Paris'e kaçtılar. Elçilik memurlarından Rifat Bey de kendilerine katıldı.

Bunlar, genel olarak yönetimde özgürlük ve meşrûtiyet istiyorlardı. Yusuf Akçura'nın yayınladığına göre Yeni Osmanlıların programları şöyle özetlenebilir:

1- Osmanlı ümmetinin bireylerinin hukuken eşitliği kabul olunur.

2- Osmanlı ümmetinin bireylerinin hukuk ve özgürlükleri güvence altına alınır.

3- Osmanlı ümmeti zulümden kurtarılıp evrensel insanî adalete kavuşturulur.

4- Osmanlı ümmeti yurt sevgisi ile birleştirilir.

5- Bu amaçların elde edilmesi için Osmanlı Devletinin Mutlâkiyet Yönetimi, Meşrûtiyet Yönetimi ile değiştirilir.

6- Amaca varılmak için şiddet araçları kullanılmaz ve fitne çıkarılmaz. Propaganda ve ikna yöntemiyle çalışılır.

Yeni Osmanlılar, Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'in Fransa'yı ziyareti esnasında, Padişahı saygı ile selâmlaması ve ona yaklaşması üzerine koruyucularında eski canlılığı bulamadılar. Nitekim Mustafa Fazıl Paşa, İstanbul'a döndü. Bunun sonucu olarak dernek malî güçlükler çekmeğe başladı. Zaten aralarında tam bir fikir birliği de yoktu. Bunlar arasında Namık Kemal ile Ziya Paşa birbirlerine fikren yakındılar. Ali Suavi arkadaşlariyle çok geçmeden bozuşmuştu. Kimi üyeler 1871 de Âlî Paşa'nın ölümü üzerine, İstanbul'a dönmeğe başladılar. Aralarındaki birlik de böylece çözüldü[23].

23 Bak: Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, c. VII, s. 299-315; Bernard Lewis, anılan yapıt, s. 149-157; Ahmet Hamdi Tanpınar, anılan eser, s. 121 vdd.

ZİYA PAŞA

Ziya Paşa, 1825 de İstanbul'da doğdu 1880 de Adana'da öldü. Tanzimat'tan sonraki fikir hayatımızda yeri olanlardan birisidir. Geleneklere bağlı olarak yetiştirilmişti. Ancak otuz yaşından sonra Fransızca öğrenince görüşleri değişti. Kimi zaman eskiye, kimi zaman yeni gelişmelere yöneldi. Süleyman Nazif onun şiirlerini 1925 de Külliyat-ı Ziya Paşa adı ile yayımladı. Çeşitli yönetim görevlerinde bulunduktan sonra Mustafa Fazıl Paşa'nın çağrısına uyarak Fransa'ya gitti. Sonra Londra'ya geçerek Hürriyet gazetesini çıkardı (Namık Kemâl ile birlikte). Fazıl Paşa'nın istanbul'daki yöneticilerle anlaşıp yurda dönmesi üzerine mâli açıdan güç durumda kaldı. Bir ara Cenevre'ye çekildi. Orada Rousseau'dan çeviriler yaptı. Âlî Paşa'nın ölümü üzerine yurda döndü. Abdülhamit zamanında Suriye ve Konya valiliklerinde bulundu. En sonra da Adana Valiliği yaptı. Ziya Paşa hayatında daima tutarlı olmamıştır. 1876 dan önce cereyan eden fikir hareketlerine katıldı. Yurda dönünce bir süre hiç bir şeye karışmadı. Yapıtları şunlardır: Harabat, III Cilt (1874), Eş'ar-ı Ziya Paşa (1881), Zafername (tarihsiz), Tercî-i Bend, Terkîb-i Bend, Endülüs Tarihi (2. baskısı 1886), Engizisyon Tarihi (2. baskısı 1882) ve Rüya.

Bir ara çok yakın fikir arkadaşı Namık Kemal, eski edebiyatı savunduğu için Ziya Paşa'yı eleştirdi.

Ziya Paşa, kararlı bir Batıcı değildi. Zamanın modasını eleştirir ve Batı edebî örneklerine taraftar olmazdı. Kültürel ve dinsel anlamda tutucu olmasına karşın devlet yönetiminde Batı biçiminde yöntemlerin uygulanmasına taraftar oldu. Özellikle meşrutiyet yanlısı idi. Rüya adlı yapıtında bu fikirlerin izlerini görmek olanak içindedir. Hz. Muhammed'in "ümmetimin değişik düşünlere sahip olması Allah'ın bir armağanıdır" hadîsini kanıt göstererek hoşgörüyü savunmuştur. Fikir çarpışmalarına karşı çıkmamıştır.

Siyasî mücadelesi sırasında Âlî Paşa'ya hücum etmiş ve Mustafa Fazıl Paşa'yı tutmuştur. Mahmut Nedim Paşa ile de arası iyiydi. Yukar-

da da belirttiğimiz gibi hayatı çelişkili bir insandır. Hürriyet Gazetesindeki yazılariyle, Harabât'ın girişindeki düşünceleri çelişkilidir. Ancak onun Özgürlük düşüncesinin gelişmesinde ve devlet yönetimindeki yolsuzlukların eleştirilmesinde önemli bir çabası olmuştur. Bir yandan Osmanlı hanedanına saygısını ifade etmiş, öbür yandan onu kontrol esasına dayanan meşrutiyet yönetimini savunmuştur[24].

24 Bak: İhsan Sungu, Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, Tanzimat içinde, s. 777–800; Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 27–30; Ahmet Hamdi Tanpınar, anılan yapıt, s. 288–291; Bernard Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu, s. 139.

NAMIK KEMAL

1840 da Tekirdağ'da doğdu. Bir süre Rüştiyede okudu. Yüksek tahsil yapmadı. Kendi kendini yetiştirdi. Şinasi'nin Tasvîr-i Efkâr adlı gazetesinde yazarlık yaptı. Yeni Osmanlılar Derneğine girdi. Eleştirici yazılarından dolayı Âli Paşa'yı kızdırdı. Erzurum Vali Muavinliğine atandı (14 Mart 1867). Bu sırada Ali Suavi, Kastamonu'ya, Ziya Paşa da Kıbrıs Mutasarrıflığına atanmıştı. Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa bunları Avrupa'ya çağırınca bu çağırıyı kabul ettiler. Namık Kemal, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, Fazıl Mustafa Paşa'nın parasıyla Londra'da Hürriyet Gazetesini çıkardı. Fransız-Alman savaşı üzerine Türkiye'ye döndü. Bir kaç arkadaşıyla birlikte İbret Gazetesini çıkardı. Fikir mücadelelerine devam etti. Vatan Yahut Silistre adlı oyununun siyasî iktidarı kızdırması üzerine, 31 Mart 1873 de Magosa'ya sürüldü. Magosa kalesine hapsedildi. 1876 da Abdulaziz'in tahtan indirilmesi üzerine serbest bırakıldı. İstanbul'a döndü. Bir ara tekrar tutuklanarak Midilli Adasına sürüldü. Sonra da Midilli (1879), Rodos (1884) ve Sakız (1887) adalarında mutasarrıflık Nihayet Sakız'da 1888 de öldü.

Oyunları, romanları, şiirleri ve yazılariyle Türkiye'de özgürlük ve yurt sevgisinin yayılmasına öncülük edenlerin başında gelir. Bununla birlikte mücadelelerini yaparken İslâmî inançlara bağlı kalmağa önem vermiştir. Onun özelliği devlet felsefesinde ve uygarlıkta Avrupa'yı örnek almak istemesidir. Geniş ölçüde Montesquieu ve Rousseau'dan etkilenmişti. Montesquieu'nün Esprit des Lois'sının etkisini onun görüşlerinde izlemek mümkündür. Ona göre tabiî hukuk kuralları ile Şeriat bağdaştırılabilir. İlâhî hukuk insanlara özgür davranma olanağını vermiştir. İnsan kendi kaderini özgür iradesiyle saptamalıdır. Sabır ve tevekkülü yanlış anlayarak, tembel ve uyuşuk davranmaya gerek yoktur.

Namık Kemal'e göre, insan her şeyden önce özgür bir varlıktır. Namık Kemal bu görüşü ile önkoşulsuz Padişahın iradesi altına girmeğe karşı koymuştur. Tanrı insanları özgür yaratmıştır. İnsan aklı ile hareket ederek doğal haklarını savunmalıdır. Namık Kemal'in bu görüşü ile

aydınlanma felsefesinin etkisini sergilediği de görülmektedir. Ancak, aydınlanma filozoflarına göre akıl herşeyin kaynağıdır. Doğal hukukun kaynağı da akıldır. Namık Kemal'e, göre ise aklı ve irade özgürlüğünü insana armağan eden Tanrı'dır. Namık Kemal, bu görüşü ile Abbasîlerden Me'mûn devri düşünürlerinin anlayışına benzer ifadelerde bulunmuştur. Ancak onun, kişinin hak ve özgürlüğü konusunda, bireylerin devletle olan ilişkilerinde Batı felsefesinden daha çok esinlendiği gerçektir. Bu arada Rousseau'dan etkilendiğini söyleyebiliriz. Burada Rousseau'nun onu etkileyen şu yapıtlarına dikkati çekelim: "Discours sur l'Origine de l'Enégalite Parmi les Hommes", İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı Hakkında Konuşma, "Contrat Social" Sosyal Sözleşme. Rousseau'ya göre özgür haklarla dünyaya gelen bireyler, diledikleri ve ulaşabilecekleri her şey için sınırsız bir girişim hakkına sahiptirler. Ancak, toplum içinde bireyin özgürlük hakkını sınırsız kullanması eşitsizlik ve adaletsizlik doğurur. Bunun için de devletin kurulması gereklidir. Devletin egemenliği, toplum içinde bütün yurttaşların aynı hak ve özgürlükten, birbirlerine zarar vermeden yararlanmaları biçiminde sağlanmalıdır. Hiç kimsenin ötekinden daha ağır ve daha ayrıcalıklı bir bir ödevi bulunmamalıdır. Hiç kimsenin ötekinin özgürlüğünü engellemesine göz yumulmamalıdır. Üstün ve egemen güç, devlet olmalıdır. Bu ideal devletin meydana gelmesi için de, bireylerin biraraya gelip güçlerini birleştirmeleri gereklidir. Böylece egemenlik hakkı halkın olmuş olur.

Namık Kemal de, egemenliğin bireylerin güçlerinin bir araya gelmesiyle elde edileceğini belirtmiştir. Böylece egemenliğin halka ait olduğu tezini savunmuştur. Namık Kemal, halksız devlet düşünmemiştir. Halktan ayrı devletin olamıyacağını belirtmiştir. Devleti bir bedene, bireyleri de organlara benzetmiştir.

Rousseau Contrat Social'da, egemenliğin, ya da devlet adı verilen üstün gücün halkın iyiliğine yönelik bir iradeyle davranmak zorunda olduğunu, iyice belirtmiştir. Halk, egemenlik hakkını bütün bireyleriyle birlikte kullanamıyacağından, bu yetkiyi isterse kendi içinden bir çoğunluğa, ya da tek kişiye verebilir. Ancak, bu tek kişi yahut çoğunluk, buyruklarını halkın egemenliğinden güç alarak verebilir. Böylece yasal bir hükümet kurulmuş olabilir. Namık Kemal de şu ifadeleriyle aşağı yukarı aynı şeyi söylemiştir. "Hâkimiyet umumundur". Yalnız umumun, milyonlarca nüfusu içeren bir ülkede değil, yüz haneli bir köyde bile, bu ödevi kendi kendine yürütememesindendir ki, yerine başkasını ataması gerekmiş ve bu yöntem her toplumun yasal belgesi olmuştur.

Namık Kemal, Rousseau'da olduğu gibi, halkın kendisine ait olan egemenliği, ya da yetkiyi, seçilecek temsilciye verebileceğini belirtmiştir. Yine Rousseau gibi Namık Kemal sözleşmeyi, bir egemenlik ve bağımlılık sözleşmesi değil, hem hükümdarın kendisini, hem de yurttaşları sorumluluk altına koyan bir belge olarak anlamıştır.

Namık Kemal, İbn Haldun felsefesinin etkisinde kalan Cevdet Paşa'nın devlet felsefesine katılmaz. Ona göre devlet mânevî bir kişidir. Devletin duraklama, düşme, hastalanma dönemlerinden sonra dağılması kesindir diye bir kural yoktur. Osmanlı Devletine hasta adam gözü ile bakmak yanlıştır. Onu sürekli bir yaşama kavuşturmak olanak içindedir. Halk egemenliği sağlanırsa aksaklıkları ve düzensizlikleri önlemek kolaylaşır. Halk, hükümdarın yasaları uygulamak için yapacağı faaliyetlere boyun eğmelidir. Yasalara uymayanları zorlamak hükümdarın ödevidir. Ancak, hükümdar da âdil olmalı ve yönetim işlerinde kusur işlememelidir. Kusur işlerse, ona ödevini anımsatmak halkın hakkıdır.

Namık Kemal, Montesquieu gibi güçlerin ayrılması ilkesini benimser. Danışma yöntemi esastır. Yürütme ve yasama organı ayrılmalıdır. Bu konuda şöyle söylemiştir: "Devlet mânevî bir kişidir... Eğer yasama ve yürütme hususları ikisi birden hükümet erbabına tevdi olunursa, onlar kendi heveslerini hakka tercih edebileceklerinden, istedikleri gibi zalimce bir yasa yaparlar ve onu istedikleri gibi yürütürler".

Namık Kemal, önce kabul ettiği XVIII. Yüzyıl düşünürlerinden Montesquieu ve Rousseau'yu izleyerek büyük devletler için cumhuriyet yönetiminin uygun olacağını düşünmez. Rousseau'ya göre Cumhuriyet yani gerçek demokrasi Cenevre gibi küçük devletlere uygulanabilecek bir idealdir. Montesquieu ise, Fransa için kuvvetlerin ayrılması ilkesine bağlı Fransız monarşisinin kurulmasını savunmuştur. Ancak, İngiliz Anayasasını da ideal olarak göstermiştir. Namık Kemal de Osmanlılar için Meşrutiyeti önermiştir. Osmanlı sınırları içinde çeşitli din ve ırktan bir çok topluluk olduğu için Cumhuriyeti uygun bulmamıştır. O bir açıdan gelenekçi ve Osmanlılığın devamına taraftar idi. Batı ilkeleri ile Doğu geleneklerinin kaynaştırılmasından yana idi. İslâm birliğini savunurdu. Ancak, fıkıhta zamanın değişmesi ile hükümlerin değişeceği ilkesinin kabul edildiğine işaret etmiştir. Bu nedenle zamanla yeni hükümler koymanın dine aykırı düşmeyeceğini belirtmiştir.

Namık Kemal, devleti yönetecek olanların yetenekli ve erdemli olması gerektiği üzerinde de yeterince durmuştur. Bu konuda şöyle düşünmüştür. Halkın birliğini sağlamak ve devlet yönetimini düzeltmek

için düzenli bir eğitim ve öğretime ağırlık verilmelidir. Batı bilim ve tekniği öğretilirken, Doğunun geleneklerine ve inancına bağlı kalınmalıdır. Namık Kemal, Batının asîl sınıfı ayrıcalıklı tanınmasını eleştirmiştir. İnsanları hak bakımından eşit kabul etmiştir. Din ve ırk ayrımı yapılmasını hoş karşılamamıştır[25].

Namık Kemal'in şiirleri Sadettin Nüzhet Ergun tarafından "Namık Kemal-Hayatı ve Şiirleri" adlı yapıtta toplanmıştır.

Namık Kemal'in oyunları: Vatan Yahut Silistre (1873), Zavallı Çocuk (1873), Akif Bey (1874), Gülnihal (1875), Celâleddin Harzemşah (1885), Karabelâ (1910).

Romanları: İntibah (Uyanış 1876), Cezmi (1880).

Eleştirileri: Tahrib-i Harâbât (1885), Takip (1885), Renan Müdafaanamesi.

Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal'in Mektupları" (1972) adlı bir kitap yayınlamıştır[26].

25 Bak: İsmail Habib Sevük, Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi, s. 147–175, İst. 1340; Prof. Kamuran Birand, anılan yapıt, s. 26–52; Bernard Lewis, anılan eser, s. 41; Mustafa Nihat Özön, anılan eser, s. 33–44; Mithat Cemâl Kuntay, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında II, İst, 1949.

26 Namık Kemal ve eserleri için bakınız: Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, s. 217–218, İst. 1978; Prof. Mehmet Kaplan, Namık Kemal – Hayatı ve Eserleri, 1948.

ALİ SUAVİ (1839-1878)

Yeni Osmanlılardandır. Rüştiyede okudu. Ayrıca kendisini özel biçimde yetiştirdi. Öğretmenlik yaptı. Sofya'da Ticaret Mahkemesi Başkanlığı, Filibe'de yazı işleri müdürlüğü yaptı. Bir ara Hicaz'a gitti. 1867 de Fazıl Mustafa Paşa'nın çağırısı üzerine Avrupa'ya kaçtı. Özgürlük için mücadeleler verdi. Londra'da Muhbir Gazetesini çıkardı. Bir İngiliz kadınla evlendi. Daha önce öğrendiği Farsça ve Arapça'ya ek olarak İngilizce ve Fransızca öğrendi. Paris'te Ulûm, Babıâli, République Gazetelerini çıkardı. Bir ara Lyon'a gitti. Orada da gazete ve dergi çıkardı. Murat V'in tahta çıkması üzerine İstanbul'a döndü. Kısa bir süre sonra Murat V tahtan indirildi ve Abdulhamid II padişah oldu. İngiliz dostu Sait Paşanın tavsiyesi üzerine Ali Suavi, Abdulhamit II'nin güvenini kazandı. Galatasaray lisesinde müdürlük yaptı. Bir ara tekrar gözden düştü. Zekî, canlı ve tutkusu derin bir insandı. İstanbul'da çeşitli zamanlarda düşüncelerini Muhbir, Vakit, Basiret, Musavât ve Umran gazetelerinde yayımlamıştır. Özgürlükçü ve meşrutiyetçi görüşleri savunmuştur. Çeşitli zamanlarda Babıâliyi ve hilafeti eleştirmiştir. Türk dili ve tarihi üzerinde çalışmıştır. Türkçülüğün önderi olmuştur. Onun bu konudaki görüşleri başlıca şu üç esasta toplanır:

1- Türk ırkı askerî, medenî ve siyasî etkiler bakımından, en üstün ve en eski ırktır.

2- Türk dili yeryüzünün en zengin, en ileri ve en olgun bir dilidir.

3- Türk ırkı kültür tarihine en çok hizmet etmiş ve özellikle İslâm kültürünü meydana getirmiş bir ırktır[27].

Ona göre Türkler yeryüzünün tarih yapan en büyük ulusudur. Türkler İran'ı, Anadolu'yu, Rumeli'yi ve Mısır'ı almışlar ve dal budak salmışlardır. Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılar büyük hanedanlardandır. Hazerler ve Uygurlar da Türktürler. Osmanlılar yanında Özbekler ve Türkistandaki Türkmenler de Türktürler.

27 Bak: Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, c. VII, s. 293-294; Mithat Cemâl Kuntay, Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi, s. 42-104, İstanbul 1946.

Bu arada Abdulaziz devrinden başlıyarak Türkçülüğün tohumlarının atıldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde aslen Lehistanlı olmakla birlikte, sonradan İslâmiyet'i kabul eden Mustafa Celâlettin Paşa'nın, Türklerin yeryüzündeki önemi ve Türk uygarlığının büyüklüğü hakkında "Eski ve Yeni Türkler" adı ile bir eser yazarak Abdulaziz'e sunduğunu da kaydedelim. Adı geçen Paşa, Türkleri öğdükten sonra, Türkçede kullanılan harflerin düzeltilmesini, kadınların açılmasını ve Türklerin Batı uygarlığına yönelmelerine de sağlık vermiştir.

Ali Suavi, Rus ordularının Balkanları almaları üzerine, Abdülhamid'in durumunu eleştirmiş, yeniden özgürlükçü ve meşrutiyetçi görüşlere dönmüştür. Karısı İngiliz olan Ali Suavi, İngiliz Sait Paşa ile birlikte İngiliz siyasetine taraftardı. İmparatorluğun İngiliz yardımı ile kurtulacağına inanıyordu. İngilizlerin Abdülhamid II'ye güvenmediklerini de biliyordu. Kendisi, hapiste bulunan V. Murat'ı kurtararak Abdülhamid'i devirmek isteyenlere öncülük etti. Ali Suavi gibi uluslararası bir derneğe üye olduğu söylenen Murat V'in İngilizlerle mektuplaştığı da kaynaklarda yazılıdır. Ali Suavi, Çırağan Sarayından 18 Mayıs 1878 de ikiyüz kadar Rumelili göçmenle V. Murat'ı kurtarmağa çalışırken öldürüldü.[28] Hive onun ulusçuluk görüşlerini belirten bir eseridir (Paris 1973, İstanbul 1908).

---

28 Bak: Mithat Cemal Kuntay, Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi, İst. 1946; Enver Ziya Karal, Anılan Eser, c. VIII, s. 499–504; İsmail Hami Danişmend, Ali Suavi'nin Türkçülüğü 1942; Falih Rıfkı Atay, Başveren İnkilapcı, 1958. (Son iki yapıtı görmedik. Kaynak olarak verdik).

MİTHAT PAŞA VE ÖTEKİ ÖZGÜRLÜK HAREKETLERİ

Mithat Paşa, parlamento ve özgürlük yanlısı bir siyaset adamıdır. Mithat Paşa 30 Mayıs 1876 da Murat V'in Padişahlığa getirilmesinde etkili olmuştur. Murat V. Yeni Osmanlılardan yana olan bir sultandır. 1876 Anayasasının hazırlanmasında Mithat Paşa'nın etkisi büyük olmuştur. Murat V'in ruhsal bunalımlara düşmesi üzerine, yerine Abdülhamid II getirilmiş ve kendisinden, Padişah yapılmasından önce, Anayasa düzenine geçilmesi hakkında söz alınmıştı. Abdülhamid II, Mithat Paşa'yı kendi üzerinde bir âmir ve koruyucu gibi görmüş, onunla uğraşmak için fırsat kollamıştır. Mithat Paşa, güçlü bir insan olduğundan çok kişinin kıskançlığını çekmiş ve neticede sadrazamlıktan uzaklaştırılmıştır. Hatta Yeni Osmanlılar'dan Ali Suavi ve Ahmet Mithat Efendi bile onun aleyhinde yazılar yazmıştır. Mithat Paşa, bunun üzerine Londra'ya gitti. Avrupa'da dostlar kazandı. Osmanlı-Rus savaşı sırasında Türkiye lehine çabalar sarfetti. 1878 de bağışlanarak Girit'te oturmasına izin verildi. Bir ara Suriye Valiliğine atandı. Devlet yönetiminin düzeltilmesinden yana olduğundan, daima Abdülhamit tarafından izletildi. Meşrutiyet ve özgürlük yanlısı olduğundan Abdülhamit ona güvenmiyordu. Suriye Valisi iken yönetimde yenilikler ve düzeltmeler yapmak istemesi, Babıâli'ye kuşkulandırdı. Üstelik İstanbul'da da halk Mithat Paşa'yı seviyordu. Bir tiyatroda "Yaşasın Mithat Paşa" diye halkın bağırması da kulaktan kulağa duyuldu. Paşa, İzmir Valiliğine atandı. Gizli bir plân hazırlanarak İzmir'de 1881 de tutuklanması öngörüldü. Paşa, kaçarak Fransız Konsoloshanesine sığındı ise de, neticede Babıâli'ye teslim edildi. Onu öldürmek için bahane arandı. Abdülaziz'in şüpheli ölümünden sorumlu tutuldu. İlkin ölüm cezasına çarptırıldı. Sonra cezası yaşam boyu hapse çevrilerek Taif'e sürgün edildi (1881). Nihayet orada 24 Nisan 1884 de öldürüldü[29].

Mithat Paşa, Tuna ilinde ve Bağdat'da Valilikler yapmış, güçlü yeteneğini ispatlamış, bunun sonucu olarak 1872 de Mahmut Nedim Paşa'nın

29 Bak: Bernard Lewis, anılan eser, s. 158-168; Enver Ziya Karal, anılan eser, c. VIII, s. 504-510.

düşmesi üzerine Abdülaziz tarafından sadrazamlığa getirilmişti. Aynı göreve 1876 da Sultan Abdülhamit tarafından da atanmıştı. Mithat Paşa reformcu idi. Bu nedenle Abdülhamid'in tek yönlü yönetimini benimsememiştir. İlk Osmanlı Parlamentosunun açılmasında onun rolü olmuştur. İlk Osmanlı Parlamentosu 28 Haziran 1877 de sona erdi. İkincisi yeni seçimlerden sonra 13 Aralıkta toplandı. 31 Ocak 1878 de Osmanlı-Rus savaşı Osmanlılar aleyhine bitince Abdülhamit suçu meclise yükledi. Bir süre sonra da meclisi dağıttı. Bundan sonra Abdülhamit'in tek yönlü mutlâkiyet yönetimi başladı. 31 yıl süresince meclis toplanamadı.

Özgürlük mücadeleleri olurken Türkiye'de Türkçülük, meşrutiyet ve İslâmcılık akımları da gelişiyordu.

Özgürlük mücadelesinde Genç Türklerin (Jön Türkler) önderlik ettiği gerçektir. Genç Türkler deyimi genel bir ifadedir. Özgürlük çabalarını yürütenlere bu ad verilmiştir. Bunlar arasında parti anlamında siyasî bir birlik sağlanamamıştır. Yeni Osmanlılara da Genç Türkler denmiştir. Bu arada İttihat ve Terakki Cemiyetini kuranlar da Genç Türklerden sayılmıştır. Ancak bunlar, aralarında birlik olan siyasî bir topluluk idi.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, dağınık olan özgürlük hareketlerini bir parti görüşü etrafında toplamıştır. 1887 yılında Tıp Mektebinde beş kişi İttihad-ı Osmanî Cemiyetinin tohumunu attılar. Bir kaç yıl sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alan bu gizli partiye yüzlerce üye kaydedildi. Cemiyetin kurucularından İbrahim Temo'ya göre kuruluş tarihi 21 Mayıs 1889 dur. Cemiyetin adı sonra Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti biçimini almıştır. Kurucular şunlardır: Askeri Tıp Okulu öğrencilerinden İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Mehmet Reşit, Hüseyinzade Ali ve İshak Sükûtî. Bir süre sonra Cemiyete Asaf Derviş Paşa, Süleyman Emin Paşa, İsmail Safa Bey ve Naci Paşa girmiştir. İttihat ve Terakkinin özet olarak program ve görüşleri şöyledir:

1– Osmanlı Devletinin özgürlüğünü ve toprak bütünlüğünü yabancı baskılara karşı korumak.

2– Tek kişinin yönetimini yıkmak, meşrutiyeti kurmak, 1876 Anayasasını yeniden yürürlüğe koymak.

3– Osmanlılığa bağlı kalarak ve kurtuluşu onda arayarak birliği sağlamak.

4– Hükümet üyelerini zamanın gereksinme ve ilerlemesinden haberdar ederek göreve çağırmak.

5– Devlet Yönetimini düzeltme düşüncesini halk arasında yaymak, Osmanlı Ulusunun ileri toplum düzeyine ulaşma yeteneğinde olduğunu yabancılara kanıtlamak.

6– Osmanlı hanedanını ve hilâfeti yurt ve ulusa yararlı olacak biçimde güçlendirmek.

Cemiyetin üyeleri arasında zamanla felsefî anlaşmazlıklar da olmuştur. Özellikle din konusunda Ahmet Rıza, pozitivist görüşlere yönelmiştir. Onun ve kimi arkadaşlarının böyle bir felsefeye yönelmeleri dinsizlikle suçlanmalarına neden oldu. Thomas Paine'nin din hakkındaki aşağıdaki düşünlerini Ahmet Rıza'nın benimsediği anlaşılmıştır. İnsana Tanrı'ya inanmak yeter. Öteki dünyada mutluluğa inanmak yerinde olur. İnsanlar eşittir. Din, ödev, adalet, sevgi, bağışlama ve türdeşlerimizin mutluluğunu istemek demektir. Ortodoks, Katolik, Protestan mezheplerinin, Yahudiliğin veya başka bir dinsel sistemin ilke ve telkinlerine inanmak gerekmez. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık insanlığı köleleştirmek, siyasî güce sahip olmak ve çıkar sağlamak amacıyla uydurulmuştur.

Ahmet Rıza'nın yazılarından böyle bir görüşe yöneldiği çıkarılmış, Mısır Hidiv'i bunun üzerine cemiyete yardımı kesmiştir[30].

Özgürlük mücadelesinde Prens Sabahaddin'in de yeri vardır. Damat Mahmut Paşa'nın oğlu olan Prens Sabahaddin, babası ve kardeşi Lutfullah'la birlikte 1899 yılında Avrupa'ya kaçtı. Abdülhamid II nin kızkardeşi Seniha Sultan'la evli olan Mahmut Paşa, bir ara Adalet Bakanlığı da yapmıştı. İkinci Çırağan olayında karısının ilgili görülmesi gözden düşmesine neden oldu. Avrupa'ya kaçınca meşrutiyet için çabalar harcadı.

Mahmut Paşa ve oğlu Prens Sabahaddin, İttihat ve Terakki üyeleri ile anlaşamadılar. Mahmut Paşa, Abdülhamid'e danışmanlık yaptığı sıralarda meşrutiyet yanlısı değildi. Bu nedenle güven vermiyordu. Genç Türkler'in bir bölümü İttihat ve Terakki 'den Ahmet Rıza'nın, kimileri de Prens Sabahaddin ve babasının etrafında toplandılar. 1906 da Prens Sabahaddin'in yayımladığı "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"nin başlıca özellikleri şunlardan ibarettir:

1– Siyasî yenileşme ve düzeltmeler yapılmalı ve halk eşit tutulmalıdır. İller merkezden değil çevreden yönetilmeli ve il yöneticilerine geniş yetki verilmelidir.

---

30 Bak: Enver Ziya Karal, anılan eser, c. VIII, s. 518-523.

2- İl Meclisi üyeleri halk tarafından seçilmeli, bu meclis ilin malî yasasını ve tüzüğünü yapmalı ve geniş yetkiye sahip olmalıdır.

3- Başkentte, il meclisi üyelerinden seçilmiş milletvekillerinden meydana gelen bir meclis kurulmalı, bu meclis hükümetle iller arasındaki ilişkileri sağlamalıdır.

4- Osmanlı halkı ırk ayrımı gözetilmeksizin hak ve ödevde eşit sayılmalıdır.

5- Güvenlik güçleri illerde ırk oranına göre kurulmalıdır.

6- İllerde en yüksek mülkî, malî ve adlî yöneticiler merkez hükümeti tarafından, öteki memurlar, valiler tarafında ırk oranı gözönüne alınarak seçilip atanacaktır.

7- Yabancı devletlerle yapılan anlaşmalara saygı gösterilecektir[31].

31 Bak: Enver Ziya Karal, anılan eser, c. VIII, s. 522.

PRENS SABAHADDİN (1877-1948)

Prens Sabahaddin, Avrupa'da gelişen Le Play (1806–1882) Okulunun etkisi altında kalmıştır. 1830 ve 1848 devrimleri Avrupa'ya derinliğine etki yapmıştı. Zaten 1789 Fransız devrimi de Avrupa'yı kızıştırmıştı. Bu durum, Le Play'i maden mühendisi olduğu halde, toplumsal konuları incelemeğe yöneltti. Le Play, Fransa'yı düzensizlik ve karışıklık kaynağı olmaktan kurtarmak istiyor, sağlam ve erdemli bir toplum düzeyine ulaştırmayı diliyordu. Ona göre sağlıklı bir toplum düzeni, ahlâk anlayışı ile de ilgilidir. Toplumun gelişme ve ilerlemesi düzenin sağlıklı ve ahlâkî olmasına da bağlıdır. Le Play, Rousseau'nun ahlâk felsefesini doğrulamamıştır. Tutucu reformla ilgili görüşleri benimsemiştir. Fransa'yı toplumsal açıdan esenliğe kavuşturmak için bilimsel araştırmalar yapmıştır. Prens Sabahaddin de Le Play gibi kendi ulusunu yani Osmanlı toplumunu esenliğe kavuşturmak istemiş ve amacına ulaştıracak bilimsel yöntemi göstermiştir. Bu hususta izlediği yol, Le Play'in yöntemidir. Nitekim o, "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir" adlı yapıtında Le Play'i, Henri de Tourville'i (1842–1903), Edmond Demolins'i (1852–1907) zikretmiştir[32].

Le Play'e göre toplumsal olaylar alanında işe en küçük zümreleşme olan aile biriminden başlamalıdır. Doğa bilimlerinde kullanılan yöntem, sosyal olaylara da uygulanabilir. Toplumun özü olan aile araştırılır ve incelenirse toplumun yapısı daha iyi öğrenilir. Coğrafî koşullara göre yerleşen aile tiplerini inceleyerek onların karekter özelliklerinden toplumun bütünü ve devlet biçimi hakkında sonuçlar çıkarmıştır[33].

Prens Sabahaddin, "İlm-i İctima" (Science Sociale) yanlısıdır. A. Comte'un sosyoloji akımına karşıdır. Ona göre o, sosyolojik olayları yüzeysel bir biçimde incelemiştir. Sabahaddin Bey, sosyoloji deyimi ile A. Comte'un İlm-i İctimaî'sini kastetmiştir. Auguste Comte'un görüşüne uyanlar, olaylara psikoloji, hukuk, ekonomi, ahlâk, felsefe ve tarih

32 Bak: Prens Sabahaddin, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir, s. 17–48, İstanbul 1334.

33 Bak: Ord Prof. Hans Freyer, İçtimaî Nazariyeler Tarihi, s. 249–260, Türkçeye çeviren ve ekler yazan: Prof. Dr. Tahir Çağatay, Ankara 1977.

gibi çeşitli yönlerden bakmışlardır. Birinin yaptığını da öteki izliyememiştir. Çözümleme yoluna da başvurmamışlardır. Hukuk, ekonomi ve ahlâk gibi toplumsal görünüşler toplumun yapısına göre değişir. O halde bunlar, toplumun yapısını değil, toplumun yapısı bunları meydana getirir. Sosyoloji, her topluma göre değişen olayları sebep olarak görmüştür. Bu yüzden de toplumlar arasındaki ayrımları yaratan asıl öğeleri bulamamıştır. Bu öğeleri açıklıyabilecek bir çözümleme yöntemine sahip olmamıştır. Prens Sabahaddin'e göre Play'den esinlendiği İlm-i İctima yani Toplum Bilim, bir gözlem ve çözümleme yöntemine dayanır. Bu yöntem sayesinde esaslı çözümlemelerle bir sınıflandırma ve sentez meydana getirilebilir. Böylece de Toplum Bilim'in temeli oluşur.

Sabahaddin Bey, Osmanlı İmparatorluğunun bir reformla kurtarılabileceğini düşünmüştür. Ona göre despot hükümdarı ortadan kaldırmakla sorun çözülmez. Güçlüklerin toplumsal yapısına inmek gereklidir. Yapıda esaslı değişiklikler yapılmadıkça ve gerekli önlemler alınmadıkça bir sonuç alınamaz. Ona göre Osmanlı İmparatorluğu tecemmuî bir topluluktur. Hastalığın nedeni toplum tipinin böyle oluşudur. İmparatorluk için kurtuluş infiradî (yalnızcı) toplum tipine geçmektir. Bir toplum tipinden öteki toplum tipine geçmek mümkündür. Evrende rastlantıya bağlı hiç bir şey yoktur. Her olayın bir nedeni vardır. Maden ve hayvanların bile incelenmesinden kendilerine özgü bilim türleri meydana gelmiştir. Evrenin en olgun varlığı olan insandan meydana gelen toplumu yöneten nedenler ve yasalar da vardır. Bunları araştırıp bulsak da, araştırmasak da etkilerinden kurtulamayız. Ancak bilmek, kendi kendimizi yönetmektir. Bilmemek ise körükörüne yönetilmektir. Toplum tipimizin ne olduğunu saptamak gereklidir. İlm-i İctima sayesinde toplumun en karanlık ve en kapalı sorunlarını aydınlatmak ve açıklamak mümkündür. Böylece ilerde ne gibi çareler ve önlemler gerekli olduğu da anlaşılır[34].

Prens Sabahaddin toplumun değiştirilmesi için ekonomik, siyasî ve yönetimsel değişiklikler yapılmasının gerekli olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca eğitim yolu ile insan tipinin zihniyetinin değiştirilebileceğini belirtmiştir.

Sabahaddin Bey'e göre yabancı uluslar taklit edilerek kurtuluş sağlanamaz. Duygular ve dileklerle sonuç almak kolay değildir. Ona göre batılılaşmayı, Batının maddî ve manevî araçlarıyle silâhlanmak anlamında görenler yanılgı içindedir. Sonuç ancak İnfiradî (yalnızcı) bir eğitime geçerek toplumsal yeteneği geliştirmekle elde edilebilir. Amaç Batıdaki

34 Bak: Prens Sabahaddin, anılan eser, s. 24–25.

teknik ve ilerlemeyi yaratan yetenek ve gücü kendi toplumumuzda da geliştirip yaratmaktır. Bu güç ve yetenek geliştirilmedikçe taklitle alınan bütün araçlar bizi amaca ulaştırmaz. Düzensizlikleri ve aksaklıkları ortadan kaldırmaz. Gerileme ile ilerlemeyi sağlayan nedenlere inmek gerekir. Tecemmuî (toplanma tipi) toplum biçiminden infiradcı (yalnızcı) toplum biçimine geçmekle kişilikli, bilime açık ve girişimci bireylerden meydana gelen bir toplum haline gelinebilir. Bu amaçla bilim ve eğitime önem verilmesini öneren Sabahaddin Bey, Fransadaki sosyal bilimcileri andırmaktadır. Onlar İnfiradî (yalnızcı) toplum esasına bağlı özel okullar açılmasını önermişti.

Demek ki düşünürümüz, Türkiye'nin kurtuluşunu ve geriliğin önlenmesini Tecemmui (toplanma tipi) toplum olmaktan kurtulmakta görmüştür. Bir düzeltme programı yapılmadan önce İlm-i İctima yöntemi ile toplumun yapısı incelenmelidir. Bu da ancak bir sürü inceleme ve çözümlemelerden sonra mümkündür. Kimilerinin sandığı gibi yalnız hükümeti değiştirmekle gerilikten kurtulma ve ilerleme sağlanamaz.

Yine ona göre geriliğimizin nedeni İslâm dini değil, toplumsal yapımızdır. Ahlâk da toplumun tipine göre ya olgunlaşır, ya geriler. İslâm Dini ilerlemeye engel değildir.

Prens Sabahaddin'e göre Tecemmuî toplum yapısı ile merkeziyetci yönetim arasında sıkı ilişki vardır. İnfiradî toplum yapısına geçmek için merkezci olmayan yönetimi benimsemek gerekir.

Ona göre bürokraside yenileşme yapmalıdır. Aydınların bir hayli yüksek olan siyasî kadrosunu azaltmak, üretici sayısını ve ekonomik girişimcileri çoğaltmak gerekir. Yalnız meşrutiyetle sorunların çözülemiyeceğini ve ekonomik alanda üretimi arttırmanın gerekli bulunduğunu kaydetmiştir. Ona göre eğitim kurumları yalnız memur yetiştirmektedir. Oysa bu kurumlar ailelerin eğitici girişimlerini destekleyen eğitim kurumları haline gelmelidir.

Sabahaddin Bey, Ziya Gökalp'ı da eleştirmekten çekinmemiştir. Nitekim Fransadaki sosyal bilimci ekolün mensupları da Durkheim'in metodolojisini eleştirmişlerdi.

Prens Sabahaddin Bey, Le Play'in ve onun izleyicilerinin yolunda yürüyen ilk Türk düşünürüdür. Türkiye'de Sabahaddin Bey'in görüşlerini Mehmet Ali Şevki izlemiştir[35]. Mehmet Ali Şevki, onun izinden giderek Meslek-i İctimaî Derneğini de kurmuştur.

35 Bak: Hans Freyer, anılan eser, s. 261–272; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, c. II, s. 544–549, İst. 1966. Cahit Orhan Tütengil, Prens Sabahaddin, s. 17–67, İstanbul 1954.

TANZİMATTAN SONRA FELSEFE ÇALIŞMALARI VE ESERLER

XIX. Yüzyılda Tanzimattan önce Osmanlı Devletindeki eğitim kurumlarının başlıcaları şunlardı: Medreseler, onların küçük uzantıları olan Sıbyan Mektepleri, Topkapı Sarayı içindeki Enderun Mektebi, Mühendishane-i Berr-i Humayun, Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Harbiye ve bir kaç meslek okulu.

Medreseler tutucu ve katı bir havaya bürünmüştü. Her şey, skolâstik anlayışa göre açıklanıyordu. Cami köşelerindeki ve köhne yerlerdeki Sıbyan Mektepleri ise çağdaş zihniyetten uzak öğretmenler tarafından yönetiliyordu. Buralarda genellikle Arapça, Tecvit ve İlmihâl gibi dersler okutulurdu. Avrupadaki gelişmeleri izlemenin gerekliliği sezilmişti. Eğitimde XVIII. yüzyıl başından beri yenileşmek isteniyordu. Hendesehane (1734), Mühendishane-i Bahr-i Humayun (1773) Mühendishane-i Berr-i Humayun (1795), Mekteb-i Tıbbiye (1827) ve Mekteb-i Harbiye (1837) de açılmıştı. Bu yeni okullarda müspet bilim zihniyetiyle eğitim yapılıyorsa da medreseci zihniyetin ağır baskısı, eğitimde ve ülkede egemenliğini sürdürüyordu. Her şeye rağmen Tanzimat Fermanı açıklanmış ve yenilik hareketlerine hız verilmişti. Medrese öğretmenleri henüz dinsel geleneği olmayan okullara bile karışmak istiyorlardı. 1847 de açılan Darülmuallimîn ve 1877 de açılan Darülmuallimât hocalarının büyük çoğunluğu medreseden yetiştiği için Tanzimatçılar eğitimde yenileşmeyi tam başaramadılar. Bununla birlikte bir çok yeni okul açmağa devam ettiler. Medreseciler, dinsel geleneğin kökleşmediği Rüştiye ve İdadîlerde resim küfürdür diyerek coğrafya haritalarını kimi zaman yüznumaraya attıracak kadar ileri gitmişlerdi. Rüştiyenin düzeltilmesiyle ilgilenen Kemal Efendi, softaca davranışlar yüzünden Avrupaya kaçmak zorunda kalmıştı. 1839–1877 yılları arasında Mekteb-i Mülkiye, Galatasaray Sultanîsi ve Darülfünûn gibi bilimsel zihniyeti geliştirici eğitim kurumları açıldı ise de, bunlardan sonuncusu kısa süre içinde kapatıldı. Medreselerde ve Sıbyan okullarında ulusal ve çağdaş zihniyet değil. Osmanlılık düşüncesi egemendi. 1846 da yayımlanan bir bildiride

öğrencilere yazı yazmaları için, Arabistan'da olduğu gibi birer taş levha verilmesi bildiriliyordu. Bu, kara tahta üstüne ak yazı yazmayı küfür simgesi sayan yobazların saldırısını önlemek içindi. Süleymaniye'de açmış olduğu okula sıra, kara tahta ve harita gibi araç ve gereçler koyan Selim Sabit Efendi, Şeyhülislamın girişimleriyle bunları kaldırdı ve hocalığı terketmek zorunda kaldı. Bacon, Rabelais, Descartes, Newton, Rousseau, Diderot gibi düşünür ve bilim adamlarının bilimsel yöntemleri Osmanlılarca benimsenmemişti. Ancak 1908 de İkinci Meşrutiyetten sonra, batılılaşmak ve İslâm-Türk kalmak düşünceleri arasında bir uzlaşma formülü ile medreseleri düzeltme yoluna girilebilmiştir[36].

Medresede felsefeye de iyi gözle bakılmamıştı. Ziya Paşa Rousseau'dan Emile'i, Namık Kemal Volney'den Les Ruines'i, Ahmet Vefik Paşa Moliere'in yapıtlarını Türkçeye çevirmişti. Münif Paşanın Batıdan Muhâverât-ı Hikemiyye (1859) adlı çeviriyle Mecmua-i Fünûn'daki Yunan filozofları hakkında verdiği kısa bilgiler, ilk felsefî çalışmalar arasındadır. Ahmet Mithat, Dağarcık ve Kırkanbar dergilerinde felsefe ile ilgili bazı konulara genel bir biçimde değiniyordu. Ancak, medrese mensupları bir kaç yüzyıldanberi, İslâmda felsefe sözcüğü yerine hikmet sözcüğünü yeğlemişler ve felsefeye kötü gözle bakmışlardır. Onlara göre, filozof demek, dine önem vermeyen yahut dinsizliği yeğleyen kişidir. Bu zihniyeti hemen değiştirmek zordu. Nitekim felsefeye dokundu diye Ahmet Mithat'ın dinsizliğine ve kâfirliğine hükmedilmiştir. Ancak, Tanzimatla beraber Osmanlılarda yeni ve bilimsel zihniyet de gelişmeğe başlamıştı. Sami Paşa 1870 de Rumûzülhikem, Sırrı Paşa 1886 da Ruh adlı eserleri yayımladılar. Bundan başka Edebiyat-ı Cedîde'de, Taine'nin sanat etkileri de görülüyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi ve Prens Sabahaddin gibi düşünür yazarlar da, devlet felsefesi ile ilgili düşüncelerini basında belirtiyorlardı. Ancak, genel felsefe ve sistematik felsefe ile ilgili çalışmalar, İkinci Meşrutiyetten sonra Türkiye'de hızlanmıştır. Kemal Paşazade Sait'in 1881 de yayımladığı Fazail-i Ahlâkiyye ve Kemalât-ı İlmiyye bir çeviri idi. Ahmet Mithat'ın yayınladığı Hallu'l-Ukâd (1889), Ben Neyim (1890), Beşir Fuat'ın Yazdığı Schopenhaur'ın Redd-i Hikmet'i gibi yapıtlar düşük düzeydeydi. İkinci Meşrutiyetten sonra (1908) gerçek anlamda felsefe çalışmaları, felsefe dili ve felsefe deyimleri söz konusu olmuştur[37].

36 Bak: Sadrettin Celâl Antel, Tanzimat Maarifi, Tanzimat içinde, s. 441–462, İstanbul 1940.

37 Bak: Hilmi Ziya Ülken, Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri, Tanzimat içinde, s. 768; Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 392.

1913 de Felsefe Mecmuası adı ile yalnız felsefî konuları içeren bir dergi bile çıkarılmıştır. Daha sonra felsefe dersi okullara kondu ve Ziya Gökalp'in yayınlariyle bu konu programlaştı. Cumhuriyetten sonra felsefî çalışmaların çok hızlandığını ve çok değerli yapıtların yayınlandığını görmekteyiz.

26 Ağustos 1922 de başlayan Dumlupınar Başkumandanlık Meydan Savaşı'nın bitiminden sonra Cumhuriyeti kurma hazırlıkları hızlandı. 29 Ekim 1923 de Cumhuriyet kuruldu. Gazi Mustafa Kemal ilk Cumhurbaşkanı seçildi. Saltanat kaldırıldı. Yürütmede bir gücü olmamakla birlikte, Halifelik bir süre kaldırılmadı. Abdülmecit Efendi, Halife idi. Din ile siyaset karıştırıldığından 3 Mart 1924 de Halifelik de kaldırıldı.

Atatürk hızla batılılaşma hareketine girişti. Zaten 20 Ocak 1921 de, Millet Meclisinden çıkan Anayasa ile dinin devletten ayrılma ilkesi kabul edilmişti. 19 Kasım 1925 de tarikatlar kaldırıldı. 26 Aralık 1925 de uluslararası saat ve takvim kabul edildi. 1 Ocak 1926 dan itibaren, uluslararası takvim ve saat kullanılmağa başladı. Bu sıralarda Medreseler de kaldırıldı. 3 Mart 1924 de Eğitimde Birlik kanunu çıktı. 1 Kasım 1928 de Lâtin harfleri kabul edildi. 20 Mayıs 1928 de uluslararası rakam alındı. Daha bir çok reformlar yapıldı. Pazar günü resmî tatil olarak 1935 de kabul edildi.

1933 de modern üniversitenin kuruluşu, Cumhuriyet döneminde felsefe akımlarının başlangıcı sayılabilir. Üniversiteye Batıdaki düşün akımları yansıyordu. Üstelik Türkiye'nin bir şansı da oldu. Aynı yıllarda Hitler Almanyasının ülkesinden çıkardığı bir çok düşünür ve bilim adamı Türkiye'de görev aldı. Üniversite'de reform, Batı örnek alınarak yapılmıştı. Ancak bu reform yapılırken, birer değer olan Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Ferit Kam gibi kimi bilim adamları da kadro dışı bırakıldı.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Kürsüsüne Berlin Üniversitesinden Hans Reichenbach (1891–1954) getirildi. Fen Fakültesi Matematik Kürsüsüne olasılık hesabında yenilik yapmış olan Von Mises, İktisat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsüne sosyal politik bilgini G. Kessler, İktisadî Coğrafya ve Felsefe Tarihi Profesörlüğüne Rustov, Deneysel Psikolojiye Peters atandı. Bunlar arasında özellikle Reichenbach'ın etkisi derin oldu. Bu zat, kimi öğretim üyeleriyle birlikte Doğa Bilimleri Derneğini kurdu. Bilim Felsefesiyle ilgili olarak tartışmalı konferanslar hazırladı. Seminerler düzenledi. Kendi bilgi kuramı olan Empirisme Logistique ile olasılık mantığını anlattı. O sıralarda Nusret Hızır Bey de bu konferansları Türkçeye çevirmeğe yardım etti. Olasılık Mantığı ve Bilim Felsefesi kimi Türk felsefecilerini etkiledi.

1936 da İstanbul Üniversitesinde ders vermeğe başlayan Ernst Von Aster (Ölm. 1948) de etkili bir düşünürdü. Ölümü tarihine kadar Türkiye'de hocalığa devam etti. Türkçe olarak onun Bilgi Teorisi ve Mantık, Felsefe Tarihi adlı yapıtları vardır. Felsefe tarihini açık ve seçik biçimde yazması, Türkiye'de felsefenin sevilmesini etkiledi.

Bu sıralarda çok değerli felsefeciler yetişmeğe başladı. Bunlar arasında bir süre önce ölmüş bulunan değerli Hocam Hilmi Ziya Ülken de vardır. Ülkemizde XX. yüzyıl başından itibaren gelişmiş olan felsefî ekollerden ilerde yeri geldikçe söz edeceğiz[38].

Tanzimattan sonra 1940 yılına kadar genel felsefe ile ilgili yayınlanmış başlıca yapıtlar arasında şunlar vardır:

İbrahim Ethem Mesut (Descartes'den): Usûl Hakkında Nutuk (1895–1928), Mustafa Şekip Tunç (Bergson'dan): Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz, Bergson ve Manevî Kudrete Dair Bir Kaç Konferans (1934), Yaratıcı Tekâmül'den Hayatın Tekâmülü (1934), Halil Nimetullah (Bergson'dan): Şuurun Bilavasıta Mut'aları Hakkında (1926), Hâtemi Senih Sarp ve Zekeriya Kadri: Umumî Filozofi (1929), Suut Kemal Yetkin: Metafizik (1932), (Leibniz'den): Monadoloji (1935), Haydar Rifat Yorulmaz (Diderot'dan): Felsefe (1935), Yusuf Şerif Kılıcel (Bertrand Russell'den): Mistiklik ve Mantık (1935), Saffet Engin (Berkeley'den): Beşerî Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilas İle Filonos Arasında Üç Konuşma (1935), Ali Haydar Taner (Ernst Haeckel'den): Kâinatın Muammaları (1935), Hilmi Ziya Ülken (Aristo'dan) Metafizik (1935), Mehmet Emin Erişirgil: Kant'tan Parçalar (1935), Filozofiye Başlangıç (1936), Cemil Sena Ongun: Filozofi (1937), Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu: Felsefe (1938), Nevzat Ayas (Leibniz'den): İnsan Âkilesi Hakkında Yeni Deneyişler (1939).

Yine aynı tarihe kadar felsefe tarihi ile ilgili başlıca yayınlar arasında şunları sayabiliriz:

Kirkor Komaryan: Yunan Filozofları (Fransızca metni ile 1854), 1863 yıllarında Münif Paşa'nın Mecmua-i Fünûn'da çıkan Tarih-i Hükema-yı Yunan başlıklı yazıları, Şükrü: Meşahir-i Kudema-yi Felâsifenin Mücmel Terceme-i Halleri (1878), Fatma Âliye: Teracim-i Ahval-i Felasife (1899), Memduh Süleyman (Alfred Fouillée'den): Tarih-i Felsefe (1911), Bohor Israil (L'abbe Barbe'dan): Felsefe Tarihi, Mehmet İzzet ve Orhan Sadettin (Karl Vorlender'den): Felsefe Tarihi (2. Cilt 1928), Mehmet Emin Erişirgil: Sokrat (1931), Tezer Taşkıran: Stuart

38 Bak: Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, c. II, s. 772–777.

Mill (1931), Faika İsamettin: Descartes ve Felsefesi (1933), Mustafa Namık: Küçük Felsefe Tarihi (1933) ve Eflatun (1933), Saffet Engin: Muasır Avrupa Felsefesi (Kant'tan sonra 1933), Hilmi Ziya Ülken: XX. Asır Filozofları (1936), Ziya Somar: Alman Felsefe Tarihi (1938), ve Bergson, Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri (1939), Vehbi Eralp: Felsefe Tarihi (Alfred Weber'den 1938), Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu: Auguste Comte'un Felsefesi (Levy Bruhl'den 1940).

Bilim Felsefesiyle İlgili Eserler:

Salih Zeki (Henri Poincare'den): İlmin Kıymeti (1915), İlim ve Faraziye (1928), (Alexie Bertrand'dan): Felsefe-i İlmiyye (1916); Hilmi Ziya Ülken (Moritz Schlick'ten): İlim ve Felsefe (1934), Sabri Esat Siyavuşgil (Ernst Mach'tan): Bilgi ve Hata (1935), Ziya Somar (Reichenbach'tan): İlmî Felsefe (1936).

Ahlâkla İlgili Eserler:

Ferid: İlm-i Ahlâk (1923); Mustafa Rahmi Balaban: Ahlâk (1925); Mustafa Namık: Ahlâk (1926); Hüseyin Cahit Yalçın: Ahlâk Terbiyesi (Emile Durkheime'den 1927); Emin Erişirgil: Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı (Bergson'dan 1933); Suut Kemal Yetkin: Etika (Spinoza'dan 1934); Ahmet Ağaoğlu: Etika (Kropotkin'den 1934); Haydar Rifat Yorulmaz: Epikür'ün Ahlâkiyâtı (1935); Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (F. Rauh'tan): Ahlâk Tecrübesi (1937); Halil Türkmen (Paul Janet'den): Aile "Ahlâkî Felsefe Musâhabeleri" (1937); M.F. Bezirci (Emile Durkheim'den): Ahlâksal Terbiye (1938); Mehmet Ali Aynî: Türk Ahlâkçıları (1939); Mustafa Rahmi Balaban (Emile Boutroux'dan): Avrupa Medeniyetinin Ahlâk Kökleri (1940).

Estetikle İlgili Eserler:

Necmeddin: Estetik (1930); Cemil Sena Ongun: Estetik (1931); Suut Kemal Yetkin: Sanat Felsefesi (1934) ve (Hegel'den): Estetik (1936); Mustafa Namık: Bediiyat (1935); M. Adalan: Güzellik (1937); Burhan Toprak (Charles Lalo'dan): Bediiyat (1940)[39].

Mantıkla İlgili Eserler:

Muhittin Mahvî: Mazbatat'ul-Fünun (1873), Ahmet Cevdet: Beyan-ül-Ünvan (1872), Seyyit Abdülzade Mehmet Tahir ve Serkis Orpilyan: Mahzen-ûl Ulûm (1893), Süleyman Sırrı: Mantık (1894):

39 Bütün bu eserler için bakınız: Mustafa Nihat Özön, Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 392–399.

Ebherî'nin İsagoji'sinin açıklama ve çevirileri ile ilgili eserler: Ahmet Fuat: Miyar-ı Ulûm (Çeviri 1875); Mahmut b. Hasan Mağnisevî: Muallim-i Mugni't-Tullab (Açıklama 1890), Ali Haydar: Hediyecik (Çeviri 1891), İzmirli İsmail Hakkı: Miyar-ul-Ulûm (Çeviri 1895).

Gelenbevî İsmail'in Mantığı, Abdunnâfi tarafından Mizan-ul Burhan adıyla çevrilmiş ve açıklanmıştır.

Ahdarî'nin Süllem'i 1900 yılında Mahmut Nedim tarafından es-Sened-ül-Muhkem fî Tercemet'is-Süllem adı ile ve 1899 da Rifat tarafından Vesilet'ül-İkan adı ile çevrilmiş ve açıklanmıştır.

Tanzimattan sonra Osmanlı yazarlar tarafından eski ve yeni etkileri yansıtan bir çok mantık kitabı daha yazılmıştır. Bu konuda sözü uzatmamak için hepsinin adını vermiyoruz. Ancak Mantık alanında da eski ve yeni anlayış çekişmesi sürmüştür. XX. Yüzyıl başlarından sonra yeni biçimde mantık kitapları yazılmağa başlanmıştır[40].

Ancak, burada 1860 da basılan Gallupi'nin Miftah'ul-Funun adiyle çevrilen eserinin Avrupadaki yeni mantık görüşlerini Türkiyeye yansıttığını belirtelim. Bu arada Ali Sedat'ın Mizan'ul-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl adlı yapıtının yeni mantık anlayışını yurdumuza getirdiğini kaydedelim. Ali Sedat'ın yapıtının önemi Rönesanstan sonra Avrupa'da mantık alanında beliren yeni düşünleri ilk kez yurdumuza yansıtmasıdır. Miftah'ul-Funûn'da eski ile yeni bir araya getirilmişti. Ali Sedat (1857–1900) ise, gerek yukarda adı geçen yapıtı ve gerekse onun özeti olan Lisan'ul-Mizân (yayımı 1888) adlı yapıtında eski ile yeniyi daha çok uzaklaştırmayı başarmıştır.

40 Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Necati Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, s, 12–18, 49–55, 62–86, Ankara 1967.

POZİTİVİST FELSEFE HAREKETİ

Auguste Comte (1798–1857)'un simgelediği pozitif sosyoloji anlayışı, felsefî pozitivizmden kaynaklanır. Bu felsefî ekolün kurulmasında Diderot (1713–1784), D'Alembert (1717–1783), Lagrange (1731–1813), Turgot (1727–1781) gibi bilginlerin ve düşünürlerin emeği vardır. Bu felsefenin gelişmesinde gerek müspet bilimcilerin ve gerekse sosyal bilimcilerin ortak emekleri önemlidir. Yukarda adı geçen bilginlerden birincisi edebiyat, ikincisi doğa, üçüncüsü matematik ve astronomi, dördüncüsü sosyal bilim alanında tanınmıştır.

Pozitivist düşünce, dinsel sorunlardan ve metafizik koşullardan kurtulmuştur. Pozitivist felsefenin kaynağı deneyle elde edilen bilimlerdir. Doğa bilimleri örneklerinde görüldüğü gibi, sosyal alanda da ilkeler bulunabilir. Gözlem Yöntemi insanı, doğayı tanımağa ve ondaki yasaları bilmeğe götürür. Metafizik düşünce, deney alanına girmediği için değişmez yasa değildir. Pozitivistler olayları saptamakla yetinirler. Amaç, doğru olan normları bulmaktır. İnsan bilgisinin güveneceği tek ilke gerçekliktir. Bu da deney ve gözlemle elde edilir. Metafizik alanda herkes için gerçek olan yasalar yoktur. Doğanın yasalarını bulmak, geleceğe güvenle bakmayı ve onu buyruk altına almayı sağlar. Doğru bilgi teknik gücü geliştirir. Felsefî pozitivizm, insanla doğa yasaları arasındaki bağa önem verir. Bu felsefe doğa yasalarından yararlanarak kültür hayatının rasyonel olarak biçimlenmesine yardım eder. Fizik ile kimya yasalarının, insan hayatını kolaylaştıran modern teknikte ne kadar etkin olduğu ortaya konmuştur. Pozitivizm, öteki alanlarda da pratik amaçlarla kullanılabilir[41].

1894 de kurulan Servetifünûn Dergisi, Türkiye'de Batıya ait müspet bilimleri yansıtmak için yayın yapar görünmekle beraber gerçekte bir edebiyat ve fikir dergisi idi. Recaizade Ekrem'in (1847–1914) Edebiyât-ı Cedîde (Yeni Yazın) akımı, düşün hareketlerinde de öncülük etmeğe çabalıyordu. 1896'dan sonra dergi fikir açısından daha ağır bas-

41 Bak: Hans Freyer, anılan eser, s. 33–42, 244–248.

mağa başladı. Bu akım, edebiyatta pozitivist sanat felsefesine dayanmayı yeğledi. Bu sıralarda Tevfik Fikret'in (1867–1915) de ünü yayılyılmıştı. Servetifünûn yazarları, edebiyat ve düşünceyi birlikte yürüttüler. Sanat için sanat kuramını benimsediler. Derginin belli başlı yazarları arasında Hüseyin Cahit Yalçın (1874–1957), Mehmet Rauf (1874–1932), Cenap Şahabettin (1870–1934), Kadri, Cavit ve Ahmet Şuayıb (1876–1910) vardı. Bunlar içinde felsefe açısından en güçlüsü Ahmet Şuayıb'tır.

Ahmet Şuayıb, İstanbul'da doğup büyümüş ve Hukuk Fakültesinde okumuştur. Bir süre Servetifünûnda yazı yazmıştır. İkinci Meşrutiyet başlarında Cavit ve Rıza Tevfik'le birlikte (Ulûm-u İctimaiye ve İktisadiye) Dergisini çıkararak felsefî çalışmalara ağırlık verdi. Yazılarının bir bölümünü (Hayat ve Kitaplar) adlı yapıtında yayımladı. Onun Hippolyte Taine (1828–1893) hakkında yayımladığı yazılar ilginçtir. Ahmet Şuayıb bu yazılarında sanat felsefesini aşıp pozitivizmin köklerine ve kuruluşuna kadar inmiştir. Taine'i tarihçi, düşünür ve toplumbilimci yönleriyle incelemiştir. Onun düşünlerinin çözümlemesini yaparken eleştirilerde de bulunmuştur. Taine'nin çağrışımcılığına ve pozitivist düşüncesine karşı koyan Emile Boutroux ve Bergson'dan söz etmiştir. Ribot'nun Taine'in izinden giderek deneysel psikolojiden söz ettiğini kaydetmiştir. Toplumbilim alanında Durkheim (1858–1917)'in realist görüşünün ve Gabriel Tarde (1843–1904)'ın nominalist görüşünün Taine'i geride bıraktığını yazmıştır. Bu iki toplumbilim görüşünü Türkiye'de ilk kez belirtmesi açısından da Ahmet Şuayıb'ı takdirle kaydetmek gerekir. Ahmet Şuayıb, bir yandan Servetifünûn'da Taine'i tanıtırken öbür yandan onunla yetinmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Metafizik görüşlere katılmayan Ahmet Şuayıb, Hayat ve Kitaplar adlı eserinin önsözünde hangi kaynaklardan yararlandığını da belirtmiştir.

Şimdi biraz da Ahmet Şuayıb'ın üzerinde durduğu Taine'i tanıyalım:

Hippolyte Taine (1828-1893) sanat eserlerinin belli koşulları ve değişmez yasaları olduğuna inanmış bir düşünürdür. Ona göre, bir sanat eserinin oluşumunda başlıca şu etkenler vardır.

1- Sanat eserini doğuran doğal ve sosyal çevre.

2- Sanatın oluşmasına etki yapan kalıtımla ilgili öğeler. Her ırkın kendine göre özelliği sanatta görülür.

3- Tarihin gelişmesine tanık olan zaman.

Taine'e göre nasıl her iklimin çeşitli özellikleri varsa, her doğal çevrenin de kendine özgü sanat özellikleri vardır. Deniz kenarından yüksek dağlara doğru gidildikçe bitki örtüleri değişir. Bunun gibi, çevreden çevreye de sanat eserlerinin özellikleri başka başka olur.

Sosyal çevre de sanatın karakterini belirlemede etkendir.

Taine'e göre ırkın da sanat eserinin oluşumunda etkisi vardır. At ve boğa çeşitleri olduğu gibi, insanların da türleri vardır. Her ırkın kendine özgü özellikleri bulunur. Bu özellikler sanat eserlerine yansır.

Bir sanat eserinin meydana gelişinde, zaman etkeninin önemini de hesaba katmak gerekir. Her sanat eseri, tarihin oluşumundan az çok etkilenmiştir. Daha önceki sanat uğraşları, daha sonrakiler üzerinde bir takım izler bırakır. Sanat eserleri boş bir alan üzerine değil, daha önceki sanatların izleri üzerinde gelişir.

Yunanistan'ın eski tarihine bakılırsa devamlı tehdit altında kaldığı görülür. Bu nedenle, site devleti dönemlerinde Yunanlılarda bedenin gelişmesine önem verilmiş, bunun sonucu olarak da heykelcilik gelişmiştir.

Ortaçağda dinsel hayatın gereği olarak fizik ötesi düşünceler çok işlenmiştir. Korku ve hayal gücünün aşırılığı katedrali doğurmuştur. Kiliseye giren kimse metafizik acıyı duyabilir. Kilisenin içi soğuk bir gölgeye büründüğünden insan içe dönük hüzünlü bir ruh halini yaşayayabilir. XVII. yüzyılda soyluların ağır başlı yaşantıları ve davranış kuralları trajediyi ve büyük sarayları doğurmuştur. XIX. yüzyılda ise tutkuların büyüklüğü, doymayan ruhsal açlık ve tedirginlik, musikinin gelişmesine neden olmuştur. Çünkü musiki sınırsız ve kanunsuz duyguları işlemekte güçlü bir sanat türüdür.

Taine'e göre büyük sanatçı, konusunun ana karakterini eserinde en iyi gösteren kimsedir. Her nesnenin bir ana karakteri vardır. Sözgelimi aslanın ana karakteri etobur oluşudur. Sanatın amacı konusunun ana karakterini açığa çıkarmaktır. Sanatçı bu amacı gerçekleştirmek için düşüncesinde yaratacağı eserin oranlarını değiştirir. Kendi ustalığına göre ana karakteri yansıtır.

Demek oluyor ki Taine'e göre bir sanat eserinin değeri, her şeyden önce ana karakterin gösterilmesi derecesine bağlıdır. Ayrıca sanatın değerlendirilmesinde, karakterin iyilik yapma derecesi ve eserdeki bütün öğelerin aynı noktada toplanma derecesi de hesaba katılmalıdır[42].

---

42 Bak. Cemil Sena, Estetik. s. 56–57, İstanbul, 1972; Suut Kemal Yetkin, Estetik Doktrinler, s. 194–206, Ankara 1972.

Taine'e göre ana karakter bir nesnedeki en az değişken özelliktir. Sözgelimi bir bitkide, boy ve büyüklük onun yapısından daha az önemlidir. Yerdeki bezelye ve havadaki akasya baklagillerin özelliğini taşır. Kısacık buğday da yüksek buğdaygillerdendir. Normal iklimdeki küçük eğreltiotu, tropik iklimlerde büyük ağaç olmuştur. Omurgalı hayvanlarda memeler, öteki organların kullanış ve düzeninden daha temel özelliktir.

Taine'e göre sanatçı eserinde tiplerin iyilik yapma ve yararlı olma özelliğine de dikkat etmelidir. Ayrıca eserinde etki yapacak öğeleri'ne değin çok kullanıp bir noktada toplarsa o derece başarılı olur. Edebiyat eserlerinde karakterler, durumlar, olaylar, uslup ve eylem uyuştukça başarı artar[43]. Görülüyor ki Taine sanatta bir türlü determinizmi benimsemiştir. Sanatçının yaratıcılığına gereken değeri vermemiştir. Sanatı çevre, ırk ve zaman gibi etkenlerin oluşturduğunu ileri sürerek, belli şartların belli sanatları doğuracağını savunmuştur.

Sanatçıya âdeta, yaratılacak eserde temel karakterleri göstermek ve oranları değiştirmek kalmıştır. Ahmet Şuayıb, Taine'in bu görüşlerini Hayat ve Kitaplar adlı eserinde uzun uzun anlatmıştır. Ayrıca onun felsefesine de geniş yer vermiştir. Kimi zaman Taine'in düşüncelerine katılmamış, kendi görüşlerini açıklamıştır.

Ahmat Şuayıb, Taine'in görüşlerini şöyle eleştirmiştir[44]:

Bu görüş A. Comte'un pozitivizminin edebiyata ve sanata bir türlü uygulanışıdır. Ancak Şuayıb, "edebiyat toplumun ifadesidir" yargısını kuşkulu karşılamıştır. Ona göre, ilkin hangi edebiyatın söz konusu olduğunu saptamak gerekir. Her çağda bir kaç türlü edebiyat akımı gelişmiştir. Taine, yalnız büyük yazarları dikkate almıştır. O eleştirisini yaparken tarih etkenini gözönüne almamıştır. Tarihsel açıdan ulaşılan ortamla, yazın açısından ulaşılan en yüksek düzey ayrımlıdır. Kalıtım konusuna gelince, aynı türden karakter taşıyan bir ırk bulmak güçtür. Antropoloji, eski zamanlardanberi ırkların birbirine karıştığını göstermiştir. Uygarlıklar çeşitli ulusların katkılariyle meydana gelmiştir. Uygarlıkların gelişmesinde türlü türlü öğeler vardır.

Taine'e göre, sanatçının yetişmesinde çevrenin ve coğrafî koşulların önemi çoktur. Ahmet Şuayıb bu düşünceyi de kuşkulu karşılamıştır.

Ahmet Şuayıb, Taine (1828–1893)'i bir filozof olarak da anlatmağa çalışmıştır. Bunu yaparken, XIX. Yüzyıldaki Spiritualisme'den söz

43 Bak. Alfred Fouillée, Histoire de la Philosophie, s. 494–504, Paris (tarihsiz): Suut Kemal Yetkin, anılan eser, s. 203–313.

44 Bak. Ahmet Şuayıb, Hayat ve Kitaplar, 51–140, İstanbul 1329.

etmiştir. Sonra Pozitivist felsefeye değinmiştir. A. Comte'un Üç Hal Yasası'nı açıklamıştır. Böylece felsefenin, fizik ötesi sorunlardan uzaklaştığını anlatmıştır. Pozitivist düşünürler, insanlığın tarihsel evrimini yöneten doğal yasaları inceliyerek sosyal ve siyasal alanda da bilimsel zihniyete ulaşılmasını sağlamışlardır.

Ahmet Şuayıb, insanın, eşyanın özünü ve ne olduğunu bilmediğini kaydetmiştir. Duyumlarla ancak olaylar arasındaki bağları bildiğimizi söylemiştir. Süje ve Obje olayların iki görünüşüdür demiştir. Ona göre "ben" olayların bilinçteki bileşimidir. Obje ise olayların dıştaki bileşimidir. İnsan ve doğa için aynı yöntem uygulanabilir. Her ikisi de gözlem yolu ile incelenip çözümlenebilir. Olaylar saptanabilir. Bunlardan tümevarım yolu ile genel ilkeler çıkarılabilir. Böylece çözümleme sentezle tamamlanır. Bu işlemler yapılırken, yapacağımız şey duyumlarımızı daha canlı tutmaktır. Sonuca varmak için başka araç yoktur. Pozitivizm, insanı determinizme götürür. Gördüğümüz evren kimi yasalara bağlıdır. Doğada her şey belirli ve gerekli (Determine) dir. Her olayın bir yasası vardır. Özel yasalardan genel yasalara doğru gidildikçe, evrene determinizmin yani gerekliliğin egemen olduğu anlaşılır. Bilimin amacı bu yüksek yasaya ulaşmaktır. Böylece evrenin birliği keşfedilmiş olur. Ancak, evrenin amacını açıklayan nedenleri bilemiyoruz. Bu amacı ve nedenleri duyumlarımızla bilemeyiz. Taine'e göre de, yeryüzünde belli kurallara göre olaylar düzenli bir biçimde gelişir. Bilimsel gelişmenin temeli determinisme'dir.

Ahmet Şuayıb, positivizmin ve determinizmin temel ilkelerini Türkiye'de açıklamağa çalışmıştır. Taine'in, Claude Bernard (1813–1878) gibi determinizmi benimsediğini söylemiştir. Ayrıca bu felsefenin şu üç görüşüne yer vermiştir. 1– İnsana atalarından kalan özel yapı. Bu demektir ki kalıtım insanı etkiler ve insanın seçme gücüne pek az yer bırakır. 2– Bedensel ve düşünsel eğitimin kişisel özgürlüğe büyük etkisi vardır. 3– Memleket, iklim ve fizikî koşullarla töreler ve kurumlar gibi sosyal çevre kişiyi etkiler.

Ahmet Şuayıb, positivizmden kimi noktalarda ayrıldığını göstermekle birlikte, Fouillée ve Guyau arasında eklektik bir yol aramış, ayrıca determinizmle özgürlük arasında sentez yapmağa çalışmıştır. Genç yaşta öldüğünden görüşlerini olgunlaştıramamıştır[45].

45 Bak: Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, c. I, s. 218–228.

MATERYALİST FELSEFE

Osmanlıların son zamanlarında materyalist felsefeyi Türkiye'de yaymak isteyenlerin başında Baha Tevfik (1881-1914) vardır. Baha Tevfik, İzmir'de doğmuş ve İstanbul'da Mülkiye Mektebini bitirmiştir. 1908 yılında yayın yapmağa başladı. Yapıtlariyle, gazete ve dergilerde çıkan yazılarıyla yeni bir düşün çığırı başlattı. Yalnız Batı kültürünü iyi bilirdi. Çalışma arkadaşları arasında Ahmet Nebil, Süleyman Memduh, Naci Fikret ve Faik Şevket vardı. Baha Tevfik iyi bir polemikçi idi. Çattığı kimselere sert hücumlar yapardı. Ancak onun yazılarında düşün tohumları ağır basardı: Felsefe alanındaki faaliyeti dikkati çekti. "Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi"ni kurdu. Felsefe-i Ferd, Teceddüd-i İlmî ve Edebî, Feminizm, Psikoloji gibi yapıtları, kurduğu kütüphane yayınları arasındadır. Ernest Haeckel'den "Kâinatın Muammaları" adlı yapıtı çevirerek felsefe dergisinde yayımladı. Louis Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı yapıtının çevirmeni Baha Tevfik'tir. "Hassasiyete Dayanan Ahlâk"ı yayımlayan da yine odur. Onun çıkardığı "Felsefe" dergisi, Türkiye'de bu adla çıkan ilk yayın organıdır. Baha Tevfik iyi Fransızca bilirdi. Adı geçen dergide bir felsefe dili yaratmağa çalıştı. Doğunun kültürünün durakladığı, Batının ise felsefe sayesinde ilerlediği görüşünde idi. Ona göre bilim ve tekniğin varamadığı alana felsefe denir. Şu halde, diyordu bugünün bilim ve tekniği dünün felsefesidir. Felsefe, bilim ve teknikle kaynaşmıştır.

Felsefeyi, bir yönden başka bir yöne geçme yeteneğinde aramalıdır. Bilimci olmayan, filozof olamaz. Ona göre bizde felsefenin kaynaklarından biri tarikatlar ve dolayısiyle tasavvuftur. Oysaki gerçek felsefe müspet bilimle kaynaşarak gelişir.

O, Rıza Tevfik ve Şehbenderzade Ahmet Hilmi'yi yermiş, Fazıl Ahmet'le Suphi Ethem'i öğmüştür. Yalnız materyalist felsefeyi benimseyerek müspet bilimlerin yöntemini savunanları filozof saymıştır. Böylece felsefeyi tek açıdan yorumlama yanılgısına düşmüştür.

Baha Tevfik, çağdaşlarına hücumda kimi zaman ileri gitmekle birlikte, Ülkemize yeni felsefî sorunlar getiren düşünürdür. Kimi zaman düşünürlerin adını yanlış okuduğu olmuştur. Örneğin Hume'un (1711–1776) adını "Hu-me" diye okuyup yazmıştır. Onun bir özelliği de kimsenin sözünü etmeğe yanaşmadığı materyalizmi Türkiye'de tanıtmağa çalışmasıdır. Bu felsefeyi, yani materyalizmi benimsedi. Felsefenin daima bilim ve teknikle belirleneceği görüşünde idi. Bu nedenle felsefe geleceğin bilimidir diyordu. Tıpkı bugünün bilim ve tekniği dünün felsefesidir dediği gibi. Ona göre her ulusun bir felsefesi, ahlâk ve töresi vardır. Ancak bunları düzeltmeli ve olgunlaştırmalıdır. Çağdaş kılmalıdır.

Baha Tevfik, felsefenin iki ilkesi olduğunu söylemiştir: 1– İyi ve doğru düşünebilmek. 2– Düşünüldüğü gibi davranmak. Demek ki mantık ve ahlâk ona göre felsefenin ana ilkeleridir.

Baha Tevfik metafiziği gereksiz bulmuştur. Milliyeti, ulusun beğenilen karekterini diriltmek ve yaşatmak olarak anlamıştır. Ulus hayatında beğenilmeyen yönlerin ise, ortadan kaldırılmasını önermiştir. Örneğin akıncılık, göçebelik, ticarete değer vermeme, faizi haram sayma gibi. Bunlar, dün gerekliydi, ancak bu gün için kusurdur, demiştir. Ona göre dünkü ulusculuk anlayışını bugün diriltmek yarının felâketini hazırlar. Eskinin kötü ve yararsız alışkanlıklarını ulusçuluk sananlar uygarlığa engel olmuşlardır. Ulusçuluk dünün diriltilmesi değil, ulusal özellik kazanmadır. Bu da bireysel özelliklerin bir toplamıdır. Bireysel özellik, özgürlük, düşün bağımsızlığı ve kişisel girişimle gelişir. Bu nedenle her türlü tek yönlü yönetimden kurtulmak gerekir. Ulusçuluk da tek yönlü bir yönetime özenmedir. Doğru olan ulusçuluk ise, zamanın gereksinmelerine uygun olan düşün ve ideallere ulaşmak için çalışmaktır. Bu nedenle ulusallık yerine ideali yani mefkûreyi kullanmak daha yerinde olur. Türklük ancak idealle kurtulur. Batılılaşmak, uygar ve ileri olmak demektir. Ulusallığımızı bu ideale ulaştırmağa çalışmak gereklidir. Baha Tevfik'in ulusallık hakkındaki düşüncesi böyledir.

Bu düşünürümüz ahlâk hakkında da fikir yürütmüştür. Ona göre ahlâk iyi ve kötüyü bilmek anlamında açıklanamaz. İnsanlar için değişmeyen fizikötesi iyi ve kötü yoktur. O halde ahlak fizikötesi kuralların saptadığı iyi ve kötü anlayışının bilimi değildir. Ahlâk bilimi, iyi kabul edilen davranışları yapma ve kötü sayılan davranışlardan kaçma yollarını gösterir. Baha Tevfik uygulama alanında insan iradesinin gücüne önem verir. Ahlâk, bir kuram değil, bir davranış bilimidir. Düşünce ve davranışın uyuşumunu konu edinen bilimdir.

Baha Tevfik, Eflatun ve Muyiddin adlı bir yazı da yayımlamıştır. Her iki filozof arasında yakınlık görmüştür. Batının Yunan felsefesinden yararlandığını, Doğunun ise kader ve ölüm konularına daldığını belirtmiştir.

Baha Tevfik, "Hakiki Gericiler ve Avrupalılaşmak" adlı yazısında batılılaşmanın ulusallıktan uzaklaşmak demek olmadığını, gerçek batılılaşmanın hak ve ödev bilincine ulaşmak olduğunu belirtmiştir. Özgürlük ve adalet gibi kavramların kötüye kullanılışından yakınmıştır.

Düşünürümüz, çeşitli yazılarında siyasî iki yüzlülüğü, yanlış inançları ve evlenme törelerini eleştirmiştir.

Baha Tevfik, XIX. Yüzyılın biyolojik ve evrimci materyalimizmini savunmuştur. Bu materyalizm, Cabanis (1757–1808), d, Holbach (1723–1789), Helvetius (1715–1771), La Mettrie (1709–1751), d' Alembert (1717–1783) ve Diderot (1713–1784)'nun düşünlerinde görülen mekanist materyalizm değildir. İngiliz deneyiciliği ve Alman idealizmi karşısında gerileyen mekanik materyalizm, XIX. Yüzyılın ikinci yarısında yerini biyolojik ve evrimci materyalizme bırakmıştır. Lamarck (1744–1829) ve Darwin (1809–1882) bu materyalizmin başında gelir. Bu akımda yer alanlar arasında Karl Vogt (1817–1895), Moleschott (1822–1893), L. Büchner (1860–1917), E. Haeckel (1834–1919) ve Fritz Müller (1821–1897) gibi bilginleri ve düşünürleri sayabiliriz. Bu akım, Hegel (1770–1831) okulunun sol kanadı sayılır. Diyalektik Materyalizm, sonradan evrimci materyalizmden çıkan yeni bir ekoldür. Bunda Hegel felsefesi etkili olmuştur. Evrimci materyalizm, Lamarck ve Darwin kurumlarının yeni kanıtlarla desteklenmesi ve Hegel felsefesinin çözülmesi üzerine XIX. Yüzyılın ikinci yarısında gelişti. Bunda biyoloji ve embriyoloji bilimlerinin gelişmesinin büyük etkisi vardır. Bu bilimlerden birincisi ötedenberi canlıların yeryüzünde geçirdiği biçim değişmesini, ikincisi ise, bir canlının ana karnında doğuncaya kadar geçirdiği evreleri konu edinmişti. Bu iki bilimin doğuşu ve gelişmesi, ayrıca hayvan ve insan türleri arasındaki ilginin araştırılması felsefeyi etkiledi. Böylece evrimci materyalist felsefe doğdu. Bu felsefenin görüşlerinden Türkiye'de 1908 yılından sonra söz edilmeğe başlandı. Ancak, Ernest Renan ve Emile Boutroux XIX. Yüzyılın sonlarında biyoloji hakkındaki varsayım ve kuramlardan kuşku duydu. Çünkü, görelilik (izafiyet) kuramından söz edilmiş ve elektrik üzerinde araştırmalar yapılmıştı. 1905 yılında Einstein ve ondan bir kaç yıl önce de Planck'ın kesintili bir enerji hakkındaki görüşleri, fizik hakkındaki eski düşünceleri değiştirdi. Ancak, 1908–1910 yıllarında Türkiye'de yazarlar ve düşünürler bu gelişmeler üzerinde

durmuyorlardı. Otuz, kırk yıl önceki fikir akımları ile uğraşıp onları aktarıyorlardı. Baha Tevfik de bunlardandır. Suphi Ethem, Türk evrimcilerinden olup, Selânik'te çıkan Genç Kalemler Dergisinde yazılar yazmıştır. Felsefe Dergisinde de Suphi'nin yazıları görülmştür. Bir ara Lamarckizm ve Darwinizm adlı yapıtları çıkardı. Memduh Süleyman, Darwinizm hakkında eleştiri gözü ile bir küçük kitap yayımladı. Ayrıca Hartmann'ın Darwinizm adlı yapıtını Türkçeye çevirip bastı. Darwin, seçkinleşme yani seleksiyon için üç ilke saptamıştı: 1- Değişme gücü, 2- Soya Çekme, 3- Varlık için savaş. Hartmann adı geçen yapıtında Darwin'i eleştirmiştir. Darwin'in kendi koyduğu ilkelere kimi düşüncelerinde ters düştüğünü belirtmiştir.

Bizim sözkonusu olan düşünürümüz Baha Tevfik, psikoloji ile de uğraşmış ve bu konuda Ahmet Nebil ile birlikte bir eser yayımlamıştır. Ayrıca, Felsefe Mecmuasında, Kant hakkında bir inceleme yayımladı. Onun felsefe tarihine dair bir incelemesi de vardır. Ayrıca Alfred Fouillée'nin Felsefe Tarihi'ni Türkçeye çevirdi. Onun Büchner'den Madde ve Kuvvet adlı çevirisi İstanbul'da derin yankılar yaptı. Bu yapıt, spiritüalist felsefeyi tutanları da islâmcıları da tedirgin etti. Çünkü adı geçen yapıt, materyalizmi bütün kanıtlarıyla içeriyordu. Doğaldır ki, spiritualist felsefeyi tutanlar, çürük buldukları bu felsefeyi yani materyalizmi eleştirdiler. Baha Tevfik bir felsefe sözlüğü meydana getirmeğe de çalıştı. Ancak bunu tamamlayamadı. Felsefeyi halka yaymak için çabalar harcadı. Felsefe dersleri yazmaya çalıştı. Ahmet Nebil ve Memduh Süleyman'la Nietzsche (1844–1900) adlı küçük bir eser yayımladı. Baha Tevfik, Doğunun yani İslâm âleminin vahdet-i vücûd biçimindeki panteizmine karşı, vahdeti mevcût dediği materyalist felsefeyi savundu. Buna, Tanrısız Pan-naturizm de denebilir. Sonunda 34 yaşında iken hayata gözlerini yumdu[46]. Felsefesi Türkiye için yeni, temelde ise ruhçuluğu eksik bırakma bakımından yetersizdi.

1919 yıllarında sosyalizm faaliyetlerinin Türkiye'de eskiye nisbetle hızlandığı görülür. Kurtuluş Dergisi etrafında toplanan gençler vardı. Bu dergide ressam Namık İsmail'in Sanat ve Sosyalizmi çıktı. Ticaret Mektebi öğretmenlerinden Vehbi, Kurtuluş Dergisinde sosyalizmle ilgili yazılar yazdı. İsmail Hakkı ise aynı dergide "yasa açısından eşitsin dediğimiz insanlar açlıktan ölüyorlar" diyordu. Kimi din adamlarında görülen sosyalizm eğilimi Kurtuluş Dergisine de yansıyordu. 20 Ka-

46 Bak: Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, c. I, s. 365–387. Baha Tevfik, Teceddüd-i İlmî ve Edebî, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi, sayı: 3, s. 24–77, Osmanlı Şirketi matbaası, (tarihsiz).

sım 1919 tarihli Dâru'l-Hikme adlı yazıda İslâmiyetin kapitalizmden çok sosyalizme yakın olduğu belirtilmiştir. Diyalektik materyalistler ise, 1920 yılında Aydınlık Dergisini çıkardılar. Mütareke yıllarında bunların taraftarları çoğaldı. Dergi 1925 yılına kadar çıkarıldı. Şefik Hüsnü başkanlığındaki materyalist örgüt mensupları, siyasal nedenlerle mahkûm edildi. Örgüt üyelerinden Sadrettin Celâl hapiste iken Millî Eğitim Bakanlığına bir rapor verdi. Bunun üzerine kendisi 1926 da serbest bırakıldı. Aydınlık Dergisi etrafında toplananlarla, Anadolu Dergisinde vatan kavramını savunanlar arasında düşünsel tartışmalar da yapılıyordu.

Tarihî Materyalistler bu sıralarda sınıf inkilâbı yapmak istemişler, sürekli devrimi yeğlemişler, tartışmalar açmayı ve kışkırtmayı uygun bulmuşlardı. Komünist beyannamesindeki görüşleri benimseyen bu ilk diyalektik materyalistler, işçiler ve orta sınıf arasında kimi yandaşlar da buldular. Mütareke yıllarının karışık havası da bunu kolaylaştırdı. Ancak, bu sıralardaki materyalist yayınların bir bölümü yasalarla izin verilmiş dergilerle, öteki bir bölümü ise komünizmi öngören gizli yayınlarla yapılıyordu. Kurtuluş ve Aydınlık Dergilerinin çıkmasına izin verilmişti. Gizli yayınlar ise, yasalara aykırı olduğu için koğuşturulmuştur. 1926 ile 1931 arasında bu yayınlar durdu. 1931 de Şevket Süreyya (1897-1976) İsmet Paşa'nın devletçi görüşünü savunan ideolog sıfatıyla Kadro Dergisi'ni çıkardı. Kadro ilk sayısında, bir yandan ulusal görüşü savunuyor, öbür yandan Marksist kavramlardan da yararlanıyordu. Kadro'yu çıkaran yazarlar arasında, Aydınlık Dergi'si kurulundan Vedat Nedim, Burhan Asaf Belge ve İsmail Hüsrev vardı. Dergâh Dergisi'nin eski yazarlarından Yakup Kadri (1889-1974) de Kadro'nun imtiyaz sahibi idi. Kadro Dergisi görüşünü şöyle açıklamıştı: "Türkiye bir inkılab içindedir. İnkılab durmadı. Bugüne kadar geçirdiğimiz hareketler onun yalnız bir aşamasıdır. Bu inkilab aşamasında kalsaydık amaca ulaşamazdık. İnkılab henüz son sözünü söylemedi. İnkılabımız derinleşme ve genişleme yönündedir". Kadro, güdümlü ekonomi görüşünü benimsemişti. Atatürk İnkılablarını savunuyor, aynı zamanda materyalist terminolojiyi kullanıyordu.

Türkiye'de daha sonraki yıllarda, diyalektik materyalizmi savunanlar yayınlarına devam ettiler. 1937 de Hikmet Kıvılcım, "Marksizm Kalpazanları Kimlerdir" adlı eserini yayımladı. Şevket Süreyya'nın kadro hareketine karşı çıktı. Haydar Rifat 1933 den başlıyarak Marksizmle ilgili çeviriler yaptı. 1935 de Sabiha Zekeriya Sertel, August Bebel'den (1840-1913), Kadın ve Sosyalizm'i Türkçeye çevirdi. Kerim Sadi de gerek kapitalistleri, gerek sosyalistleri eleştiren yazılar yazdı. Diyalek-

tik Materyalizmle ilgili yayınlar daha sonraki yıllarda da devam etti. Bu yayınlar hakkında, genellikle güncelliğini koruduğu ve yazarlarının bir bölümü sağ olduğu için, araştırmayı gelecek kuşaklara bırakıyoruz[47]. Ancak şu kadarını belirtelim ki, materyalizm sorunlara tek yanlı bakan ve insanın ruhsal yönünü küçümseyen yetersiz bir felsefedir.

47 Bak: Hilmi Ziya Ülken, aynı yapıt, c. II, s. 628-636.

MEHMET İZZET VE FELSEFÎ İDEALİZMİ

Mehmet İzzet 1891 de İstanbul'da doğdu. Galatasaray lisesinde okudu. Sorbonne Üniversitesinin Felsefe Bölümünü bitirdi. 1919 da Darülfünûn'da felsefe öğretmenliğine atandı. Aynı yıl Mülkiye Mektebinde de Fransızca öğretmeni oldu. Yapıtlariyle ve Hayat Dergisindeki yazılarıyla tanındı. Lösemiden 1930 da Berlin'de öldü.

Mehmet İzzet'in kimi zaman alaycı, kimi zaman da ülkemizdeki moda akımlar karşısında şüpheci bir hali vardı. Öğrencisi Hilmi Ziya Ülken'in anlattığına göre şöyle söylemiştir: "Bu yeni akımlar göz kamaştırıyor, fakat modası geçecektir. Felsefede önemli olan düşün tarihi geleneğine bağlı yapıtlardır. Onları okuyun" Öğrencisine böyle söyleyen Mehmet İzzet ayrıca Benedetto Croce'yi (1866–1952) ve James Mark Baldwin'i (1861–1934) okumasını sağlık verdi. Düşünürümüzün yaşadığı sıralarda ülkemizde tutunmağa başlayan Gökalpçılığı, çeşitli felsefî akımlara katılanlar eleştiriyordu. Tarihî materyalistler Gökalp'ın sosyal spritualizmine, içtimaî mesleki savunanlar onun zihinci ve soyut sosyoloji görüşüne ve memleketçiliği savunanlar da Turancılığına katılmıyorlardı. Böyle bir ortamda Mehmet İzzet, Batı felsefesinin klâsik geleneklerine bağlı kalarak, bir tür felsefî idealizm yaptı.

Mehmet İzzet'in başlıca eserleri şunlardır: 1– Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat (1923). 2– Yeni İçtimaiyyat Dersleri (1927). 3– Ahlâk Felsefesi (yazar bunu yayımlıyamamıştır. Ancak dergilerde bu kitabındaki görüşleri açıklamıştır).

Mehmet İzzet'in, Zenon ve İzinden Gidenler (Bilgi Dergisi, c. I, Sayı 2) adlı yazısı yanında İctimaiyyât, Muasır ve Büyük Adamlar adlı üç yazısı da felsefî açıdan çok önemlidir. (Edebiyat Fakültesi Dergisi, Yıl II, Sayı 6, Yıl III, Sayı 1; Yıl III, Sayı 2–3).

Mehmet İzzet'in çeşitli dergilerde daha bir çok yazıları çıkmıştır. Ayrıca çeşitli çevirileri vardır: 1– Amelî Ahlâk (Abel Rey, 1919). 2– Nazarî Ahlâk (Abel Rey, 1920). 3– İctimaiyyât Dersleri (Hesse et Cleyz

1924). 4– Kant'ın Amelî Felsefesi (taşbasması 1919). 5– Felsefe Tarihi (Birinci Cilt, K. Vorlander 1927).

Mehmet İzzet'in yetiştiği sıralarda skolâstik din anlayışını savunanlar çok olduğu gibi, insaniyetçiliği savunanlar ve yeni din görüşleri arayanlar da vardı. Onun yaşadığı devirde savaşların çokluğu ve Mütareke yıllarının koşulları, fikirlerin çatışmasını ve yeni ülküler arayışını hızlandırdı. Mehmet İzzet bu ortam içinde, Felsefe Tarihi ve Ahlâk Bilimi ile uğraştıktan sonra Alman Romantiklerinin idealizmini andıran felsefî idealizme yöneldi.

İzzet, Gökalp'ın da etkisinde kaldı. Ancak bireyin özgürlüğü sorusunu ortaya koyarak Gökalp'tan ayrıldı. İzzet, eğer ahlâkımız sosyal determinizmin getirdiği bir sonuçsa, bireysel sorumluluğun anlamı kalmaz diyordu. Bireysel yükümlülüğü toplum koyuyorsa, bireyin ahlâkî davranışının değeri olmaz. Çünkü bu durumda bireyin seçme hakkı yoktur. Oysaki bireyin sorumluluğu vardır. O halde, bireyin ahlâk ve özgürlüğünü kabul etmek gerekir. Ona göre birey ve toplum birbiriyle çelişmez. Birbirini tamamlar ve bir sentez içinde birleşir. Özgürlüğü determinizmden, determinizmi de özgürlükten ayrı düşünmek doğru değildir.

Mehmet İzzet zamanla daha da derinleşerek ve Amerikan idealistlerinden Baldwin'i de inceliyerek, toplumsal evrim ile bütünlüğe erme-miş insanlık görüşleri arasında bağ aradı. Ona göre, gerek din hayatı ve gerekse ulusal hayat manevîdir. Dinin manevîliği doğa ve nesne ile bağlarını kesmiştir. Oysaki ulusal hayatta manevîlik, çevreye, insanlara ve doğaya bağlıdır. Baldwin'e göre insan ruhu şu üç aşamadan geçer: 1– İlkel toplumlarda insan doğa ile içiçedir. Ruh nesneden ayrılmamıştır. İnsanla eşya aynı şey sayılmış ve bir görülmüştür. Buna Prelogique yani mantıktan önceki hal denebilir. 2– İnsanın kendini doğadan ve ruhunu nesneden ayırışı. Bu doğa ile doğa üstünün ayrılışını da doğurur. Duyarlık ile akıl ayrılmıştır. Buna logique yani mantıkî düşünce de denir. 3– İnsan ruhu yeniden doğaya dönmüş ve nesneyle birleşmiştir. Evrende birliğe kavuşmuştur. Bu aşamada ruh, aracısız olarak doğa ile güzel bir biçimde kaynaşmıştır. Bundan da parçalanmaz bir güzellik doğmuştur. Bu üçüncü hale mantıktan sonraki hal denir.

İzzet bu romantik kavramını milliyet sorununa uyguladı: İlkel topluluklar doğa ile bilinçsiz olarak kendilerini bir saymıştı. Ortaçağda ruh ve doğa birbirinden ayrıldı. Zamanla insanlar doğaya döndüler. Gönüllerinde doğayı kazanmak istediler. Bu aşama rönesanla başladı.

İzzet'e göre, birkaç yüzyıldanberi dinsel kurallar, bilimin kaynakları, hukukun ve ahlâkın doğal ilkeleri sarsılmış ve insanlık bunların temelini yıkan nedeni aramıştır. Bu kurumların eski değerlerini kaybettiği görülüyor. İnsanlık dinsel çekişmelerden çok çekmiştir. Dinler arasında çekişme olduğu gibi, aynı dinin mezhepleri arasında da çekişme bu gün dahi vardır. Doğru, güzel, iyi ve adâlet kavramları, bugün dinsel nedenlerle değil, ulusal eğilimlere bir araç olarak değerlendirilmektedir. Bir toplumun ülküsü de yöneticiye bağlı oluyor.

İzzet'e göre, bilimin ve aklın ilk amacı insanî ve mânevî alana değil, maddî alana egemen olma yolundadır. Savaşlar bile bilimsel bir biçimde düzenleniyor. İnsanlık, insanî bir ülkünün hizmetinde olmadıkça savaş toplumlara zarar vermeğe devam edecektir.

İzzet, ideoloji ile ideal arasında ve milliyetçilikle millet arasında ayrım yapmıştır. Millet olgusunun iki anlamı vardır: Birincisi, toplumsal ve siyasal açıdan var olması gerçekleşmiş millet, ikincisi, milletin ilkesi daha doğrusu gerçekleşmesi zorunlu ve gerekli olan ideal. Acaba ona göre, varlığı gerçekleşmiş milletle, gerçekleşmesi zorunlu ve gerekli olan ideal nedir? Ona göre bir yandan olgu olarak milletin nedensel ve gerçek temeli, öte yandan milliyeti meydana getiren ilke yani ideal söz konusudur.

Namık Kemal şöyle bir formül koymuştur: $2+2=4$ eder gerçeği açıktır ve insanın kişisel iradesinden ayrıdır. Bu gerçek insanı aşar. Ancak, insan onu kabul etmek ve onun açık gerçekliğini doğrulamak zorundadır. Bunun gibi sosyal değerlerin, örneğin, milliyetin doğrulanmasını zorunlu bir gerçek gibi kabul etmek gereklidir. İzzet, milliyeti ideal bir değer olarak açıklamıştır. Bu ideal insana bir sorumluluk yükler ve yukardaki matematik gerçeklikte olduğu gibi insanı toplumsal açıdan görevini kabul etmeğe zorlar. Sonuçta insan için tehlike çıkar ve ne olursa olsun, millî bir sorumluluğu tartışmaya yer kalmaz. İzzet'e göre millî sorumluluk ilkin gönüldedir, sonra nesnel olarak millette ahlâkî bir değerdir. Milliyet, ahlâkî değer ve ideal olarak kişisel iradededir ve aynı zamanda kişiye bir görev yükler.

İzzet'in felsefesi idealist ve nesnel bir görünüştedir. Onu materyalizm ile idealizm arasına yerleştirenler yanılırlar. İdealin açıklamasını yaparken idealist bir felsefeye yöneldiği görülmektedir. Milliyet felsefesi yaparken, felsefenin din, sosyoloji ve psikoloji ile bağları olduğuna inanmıştır. Onun ideoloji ile ideal, milliyetçilikle milliyet arasındaki ayrımı Türk düşüncesinde çağına göre yenidir. Ona göre milliyet düşün-

cesi, demokrasi, özgürlük, bilim, ekonomi ve siyaset düşünceleriyle ilgilidir. Milliyetin kozal yani nedenselliğe dayanan ilkesi, olgu olarak insanın doğal ve sosyal çevre ile bulunan ilişkisi ile ilgilidir. Bundan iş sorunu ve iş bölümü doğar. Millî siyaset ve yapı bunu gerektirir.

İzzet'in düşüncesinin genel karakteri, özel bir düşünceden genel bir düşünceye, örneğin milliyet düşüncesinden insanlık düşüncesine gitmek olmuştur. Başka bir örnek verecek olursak, sevgi düşüncesinden doğa ve din düşüncesine ulaşmak istemiştir.

İzzet uygarlık ve kültür arasında bir ayrım yapmamıştır. Bu konuda Türk sosyolojisine dayanmaktan çok Batılı bilginleri izlemiştir. İzzet zaten bir sosyolog olmaktan çok, Batı kültürüne ve uygarlığına yönelen bir düşünürdür. Erken öldüğü için felsefesini daha çok olgunlaştıramamıştır. Bu nedenle Batı düşüncesine oranla, İzzet'in felsefesi özgün değildir. Onun ortaya koyduğu problemler daha önce Batıda tartışılmıştır. Ancak, Batı felsefe tarihine bağlı olarak çağdaş görüşler getirdiği için, Türk düşüncesi açısından İzzet'in felsefesi yenidir. O, Türk düşüncesine daha akılcı bir karakter vermek istemiştir. Türk aydınlarına yapıtlariyle kritik düşünceyi aşılamak istemiştir. Türk toplumunun yüzyıllarca felsefeye düşman olan medreselilerin etkisi altında kaldığını düşünürsek İzzet'in çabalarını takdir etmek gerekir. Ayrıca İzzet, çeşitli savaşlarla bunalmış bir topluma, skolâstikten sıyrılmış bir görüşle yeni kavramlar getirmeğe çalışmıştır. Felsefeyi sevdirmeğe ve insanî değerleri zihinlere köklü biçimde yerleştirmeğe çalışmıştır[48].

---

48 Bak: Dr. Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, Mehmet İzzet Sa Vie Ses Oeuvres et Sa Philosophie Sociale, s. 103–245, Paris 1977 (Doktora tezi olup henüz basılmamıştır); Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, c. II, s. 718–728.

GÖKALPCİLİK

Ziya Gökalp, Türkiyede tek başına bir düşün ve kültür akımı yarattığı için onun öğretisine Gökalpcilik diyoruz.

Ziya Gökalp 23.3.1876 tarihinde doğmuştur. Babasının adı Tevfik'tir. Babası bir ara istatistik yıllığını çıkarmış, daha sonra da il nüfus işlerinde görev almıştır. Gökalp, ilkokulu ve ortaokul düzeyinde olan rüştiyeyi Diyarbakır'da bitirdi. 1890 yılında lise düzeyinde olan idâdiyeye de Diyarbakır'da devam etti. Henüz o yaşlarda İstanbul basınındaki kimi yazıları izliyordu. Yazın ve matematiğe özel bir merakı vardı. Âşık Garip, Şah İsmail ve Kerem ile Aslı gibi yapıtların henüz gençken yabancısı değildi. İlâhiyat ve fizik bilimlerini de okumuştu. Gerek fizik bilimi ve gerekse kelâm bilimi okuması onda şüphe uyandırdı. Babası da özgürlük yanlısı bir insandı. Çevrenin bilginlerinden olan amcası Hasip Efendi onun İslâm Felsefesini öğrenmesini sağlamıştı. Diyarbakır'ın tarihsel ve kültürel değeri de gözönüne alınırsa, Gökalp'ın yetiştiği çevre daha iyi değerlendirilir. Genç yaşında felsefî bir bunalım da geçirdi. Ne kelâm, ne tasavvuf kendisini ruhsal açıdan doyurmadı. İntihar girişiminde bile bulundu.

Ülke sorunları ile gençliğinden itibaren ilgilendi. Asıl kültür merkezi olan Başkentte okumak istediğinden ağabeyi Nihat Bey onu İstanbul'a götürdü. Orada Baytar mektebine kaydedildi. Devrin hükûmeti aleyhinde gizli faaliyetlere katıldı. Bu faaliyetleri o zaman İttihat ve Terakki Komitesi yürütüyordu. Okul tatil olunca Diyarbakır'a döndü. Yöneticilerin hoşuna gitmeyen hareketleri yüzünden izlendi. İstanbul'a dönünce de tutuklandı. Bir yıl tutuklu kaldıktan sonra, Diyarbakır'da polis gözetiminde oturmak koşulu ile serbest bırakıldı[49].

Bu sıralarda 23 Temmuz 1908 de İkinci Meşrutiyet ilân edildi. Meşrutiyetin ilân edilmesinde, ilkelerini Ziya Gökalp'ın da benimsediği İttihat ve Terakki Cemiyetinin önemli bir rolü olmuştur. Olay şöyle

49 Bak: Ord. Prof. Hans Freyer, anılan yapıt, s. 363-371.

gelişti: Bu örgütün Manastır şubesinin desteklediği ve Selânik merkezinin yardım ettiği bir ayaklanma kısa sürede genişledi. Avrupa devletlerinin, Makedonya halkının Hıristiyan olanlarını kayırmak için girişimleri, kimi yurtseverleri üzmüştü. İkinci Abdülhamit yönetimini yıkmak ve yabancı devletlerin Osmanlı yönetiminde söz sahibi olmasını protesto etmek amaciyle Kolağası Niyazi Bey komutasındaki subaylar dağa çıktı. Halktan da 150 kadar fedaî bunlara katıldı. İttihat ve Terakkî Cemiyetinin sıkı önlemler alması sayesinde ve Manastır valisinin olayı gereğinden fazla büyütmesi sonucunda ayaklanmayı bastıramayan Abdülhamit, şaşırmış ve ayaklananların dileğine boyun eğmiştir. İkinci Meşrutiyetin ilânı memlekete tam bir fikir özgürlüğü getirmiştir.

Ziya Gökalp 1909 da Diyarbakır'da Peyman Gazetesine ve ayrıca aynı yıl İttihat ve Terakki Cemiyetinin çağrısı ile temsilci olarak Selânik'e gitti. Selânik'te bir yandan İttihat ve Terakki Mektebinde sosyoloji dersleri veriyor, öte yandan bir takım dergilerde yazılar yayınlıyordu. Yazılarının çıktığı başlıca yayın organları "Genç Kalemler" ve "Yeni Felsefe" Dergileri ile "Rumeli" gazetesidir. O zamana kadar Fouillee, G. Tarde, G. le Bon gibi düşünürleri incelediği gibi özellikle Bergson ve Durkheim'i iyi biliyordu.

Gökalp, İttihat ve Terakki Cemiyetinin merkezi ile birlikte İstanbul'a taşındı. Türk Yurdu Dergisinde yazılar yazdı. Daha sonra "İctimaiyat", "Millî Tetebbular Mecmuası" ve "Edebiyat Fakültesi Mecmuası" gibi yayın organlarında yayınlarına devam etti. 1917 de kimi arkadaşları ile birlikte çıkardığı Yeni Mecmua'nın fikir hayatımızda ayrı bir değeri vardır.

Gökalp, İttihat ve Terakkî Cemiyetinin genel merkez üyeliği dışında sunulan görevleri kabul etmedi. Ancak, hocalığı sevdiğinden üniversitede yani medresede sosyoloji dersleri veriyordu. 1915 de Darülfünûn'da reform yapılınca yeni kurulan sosyoloji kürsüsünü Ziya Gökalp yönetmeğe başladı. 1919 da İstanbul işgal edilince bir çok Türk aydını gibi o da İngilizler tarafından Malta Ada'sına sürüldü. 1922 yılına kadar kaldığı Malta'da, çevresindekilere bilim ışığı yakmaktan çekinmedi. Sürgünden dönünce Diyarbakır'a gitti ve orada Küçük Mecmua'yı çıkarmağa başladı. Gökalp, artık ulusal sosyolojiyi kurma düzeyine gelmişti. Ankara başkent olunca Gökalp, Telif ve Tercüme Kurulu'nun başkanı oldu. Daha sonra da Diyarbakır Milletvekili seçildi. Milli Eğitim Komisyonu'nda çok önemli görevler yaptı. Bu sıralarda yayımladığı "Doğru Yol", "Türk Töresi", "Altın Işık" ve "Türkçülüğün Esasları"

yapıtları çok dikkati çekicidir. Gökalp, yazılarında genç Türkiye Cumhuriyetinin kültürel ilkelerini ve sosyolojik değerlerini saptamağa çalışıyordu. Devletin toplumsal, ekonomik, siyasal ve hukuksal sorunlarına yeni bir yöntemle yön vermeğe çalışıyordu. Gökalp, henüz 49 yaşındayken 24.10.1924 de hayata gözlerini yumdu[50].

Ziya Gökalp, çok yönlü bir düşünür olarak bir çok yapıtlar yazmıştır. Kızıl Elma (1915), Yeni Hayat (1919), Altın Işık (1923) onun şiir kitaplarıdır. Son sıralarda Kültür Bakanlığı tarafından bir çok yapıtları yanında "Şaki İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler" (1976) de basılmıştır. Gökalp'in öteki tür yapıtlarından şunlar oldukça dikkati çekicidir: Türkçülüğün Esasları (1923), Türk Medeniyeti Tarihi (1925), Malta Mektupları (1931), Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (1918). Kültür Bakanlığı tarafından dört cilt halinde "Ziya Gökalp Makaleler" serisi de basılmıştır (1976–1977). Ziya Gökalp Külliyatı'nın şu iki cildi de Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmıştır: 1– Şiirler ve Halk Masalları (1952), 2– Limni ve Malta Mektupları (1965).

Ziya Gökalp'in fikirlerini değerlendirebilmek için İkinci Meşrutiyetten sonraki kültürel akımları gözden geçirmek yerinde olur. Bu dönemde başlıca üç akım kendini belli etmeğe başladı: 1– Türkçülük. 2– Batılılaşma. 3– İslâmcılık.

Bu üç akımı tutanlar aralarında ayrımlar olmakla birlikte genellikle çağdaşlaşmaya taraftar görünüyorlardı. Ancak, bu konuda öncülüğü Batıcılar yapmak istiyordu. Bunların başında da İctihad Dergisini çıkaran Abdullah Cevdet (1869–1932)[51] vardı. Batılılaşma yanlısı olanların başlıca istekleri şöyle idi: Şehzadelerin eğitim yöntemleri değiştirilmeli ve padişahlar bir hanımdan fazla kadınla evlenememeli, ayrıca cariye de alamamalıdır. Fes kaldırılmalı, kadınlar diledikleri gibi giyinmeli, onlara saygı göstermeli ve kadın–erkek ayrımı yapılmamalıdır. Tekstil fabrikaları genişletilmeli ve padişah dahil herkes yerli malı kumaşlardan elbise diktirmelidir.

Kızlar için öteki okullara ek olarak bir tıbbiye mektebi açılmalıdır.

---

50 Bak: Hans Freyer, anılan yapıt, s. 370–373.

51 Abdullah Cevdet, Aydın bir tıp doktoru idi. Yüzbaşı olarak Tıbbiyeyi bitirmiştir. Siyasî bir derneğe girdiği için Trablus Merkez Hastanesine sürüldü. Bir ara hapsedildi (1892). Sonra Avrupa'ya kaçtı (1897). Cenevre'de Osmanlı Gazetesine yazılar yazdı. İctihad Dergisini çıkardı. Kahire'ye gitti (1905). İstanbul'a döndü (1911). Kütüphane-i İctihad serisinden kitaplar çıkarmağa hız verdi. Dergisi kapatıldı ve kendisi mahkum edildi. Özgürlüğü savundu. Dinsizlikle suçlanmıştır.

Tekkeler, zaviyeler ve medreseler kapatılmalı, modern biçimde yeni okullar açılmalıdır. Yeni üniversitelerden biri edebiyat bilimlerine, ötekisi teknik bilimlere ayrılmalıdır. Üfürükcülük, okuyuculuk ve sıtma bağlayıcılık gibi hurafeler önlenmelidir.

Mahallelerde yaşlılar için okullar açılmalıdır.

Bir bilim kurulu düzenlenerek Osmanlı dili korunmalı ve Turan diline dönülmemelidir.

Osmanlılar yabancı hükümetlerden bir şey beklemeksizin bayındırlığa önem vermeli ve fabrikalar kurmalıdır. Toprak ve Evkaf yasaları düzeltilmelidir.

Şeriat mahkemeleri kaldırılmalı ve nizamî mahkemeler düzeltilmelidir.

Mecelle yasası ya kaldırılmalı, ya düzeltilmelidir.

Lâtin harfleri kabul edilmelidir.

Avrupa Medenî yasası kabul edilmeli, ayrıca Boşanma yasası değiştirilmelidir. Bir tümce ile yahut "boşadım" sözcüğüyle kadın boşanmamalıdır.

İslâmcılar, dinin hikmet, gerçek ve adaleti içerdiğini ve ilerlemeğe engel olmadığını ifade ediyorlardı. Bunlar arasında koyu şeriatçılar, orta yolu tutanlar, ya da daha çok hoşgörü sahibi olanlar vardı. Katı anlayışı benimsemeyerek orta yolu tutanlar için ictihad kapısı kapanmamıştır. "İslâm Dini ilerlemeğe engel değildir. Müslümanlık yanlış yola saptırılmıştır. Yanlış gelenekler ve hurafelerle İslâm ilkeleri aynı şey değildir", diyorlardı. Özellikle Prens Sait Halim Paşa, İslâmlaşmak adlı yapıtında bu görüşleri savunduktan sonra, müslümanlığın sapıklıkları yer yüzünde bir kez daha yeneceğine inanıyordu. İslâmcılar, Batının bilim ve tekniğini almayı uygun buluyorlar, ancak, onların gelenek, görenek ve ahlâkını benimsemiyorlardı.

Türkçülere gelince bunların başında Ziya Gökalp vardı. Ancak Ziya Gökalp bir uzlaştırıcı idi. Gerek islâmlaşmaya ve gerekse batılılaşmaya karşı değildi. O, bu üç kültür akımından sonuçta bir sentez yapmayı başarmıştır. İkinci Meşrutiyetten sonra başlıca Türkçülük görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür.

1- Irk, din, dil ve töreleri ortak olan bütün Türkleri birleştirerek, Türk birliği kurmak.

2- Türklerin tarih ve medeniyeti en eski çağlardan başlıyarak incelenmeli ve Osmanlıların tarih sahnesine çıkmaları da eklenerek çağdaş duruma değinilmelidir.

3- Türkçe, Arapça ve Farsçadan kurtarılmalı, İstanbul lehçesi esas kabul edilmeli, öztürkçeye önem verilmeli ve ancak klişe haline gelmiş ve türkçeleşmiş sözcükler korunmalıdır. Yeni doğan çocuklara bile Arapça ve Farsça isimler yerine Turgut, Oğuz, Gökalp gibi adlar verilmelidir.

4- Türk boyları ve İslâm ulusları arasında ortak olan hilâl'in kutsallığı korunmalı, ortak harfler, ortak deyimler ve ortak takvim meydana getirilmelidir. Eğitimde de birliğe giderek uluslararası İslâm münasebeti kurmalıdır.

5- Özellikle Türkçü olan Ziya Gökalp'in savunduğu batılılaşmak, Batının bilim ve tekniğini almaktır. Ona göre batılılaşmak, Batının biçim ve yaşantısını benimsemek değil, onların yöntemiyle kalkınmaktır. Batıya yönelme, onlara gereksinme duymayacak düzeye gelinceye kadar devam etmelidir. Batıya gereksinme duyulmayacak aşamaya gelindiğinde çağdaşlaşmış oluruz.

6- Ekonomiyi millîleştirmek gereklidir. Ulusal gelir ve zenginlik çareleri bularak ekonomi yabancı baskılardan kurtarılmalıdır.

7- Arap, Fars ve Avrupa taklitçiliğinden uzak, halka dayalı, Türk ruhunu ve düşünüşünü yansıtan bir edebiyat akımı yaratmalıdır. Gerek şiirde ve gerekse düz yazıda halkın duyguları yansıtılmalıdır. Hikâye ve romanlarda konuları toplum hayatından seçmeli ve şiirde ulusal ölçü olan hece yeğlenmelidir[52].

Ziya Gökalp, Türkçülük, çağdaşlaşma ve islâmcılık görüşlerini bir sentez halinde birleştirerek öğretisini Durkheim sosyolojisinin ışığı altında genç Türkiye Cumhuriyetine uygulamağa çalışmıştır. Yurdumuzda ulusal edebiyat, ulusal müzik ve ulusal felsefeden söz ederek[53] folklorun ve düşüncenin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Gökalp Cumhuriyet kurulduktan sonra daha özgür bir düşünce ile, dinde de çağdaşlaşmağa taraftar olmuştur. Tanrı sözcüğüne bir tutkusu olduğu gibi, ibâdetler dışında duaların Türkçe yapılmasını ve hutbelerin Türkçe okunmasını istemiştir. Ezanın Türkçeleşmesini dilemiştir. İbadet dışında Kur'ân'ın Türkçe okunmasına da taraftar olmuştur. Vatan adlı şiirinde bu dileğini şöyle belirtmiştir.

52 Bak: Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, s. 182-186.

53 Bak: Hilmi Yavuz, Felsefe ve Ulusal Kültür, s. 16, Ankara 1977.

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar manasını namazdaki duanın
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'ân okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın
Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın[54].

Ziya Gökalp lâiklikle ilgili görüşleri savunmaktan da çekinmezdi. O, dini bir gönül coşkunluğu, sevgi ve ulusal bağ olarak kabul ediyordu. O derecede ki başlangıçta Gökalp, milliyeti din ve dil birliği etrafındaki görüşleriyle anlatmıştır. Daha sonra bu görüşünde biraz değişiklik yaparak milliyeti kültür birliği olarak görmeğe yönelmiştir. Dil, ahlâk ve sanat gibi toplum değerlerinin milleti meydana getirdiğini söylemiştir. Onun bu görüşüne Fransa, İsviçre ve Belçika'yı örnek göstererek karşı çıkanlar olmuştur. Çünkü İsviçre ve Belçika'da Fransızca konuşulan bölgeler olmakla birlikte ve aynı kültür söz konusu olmasına karşın ayrı birer ulus meydana gelmiştir. Ayrıca İsviçre ve Belçika'dan her biri, dil birliğinden yoksun olmakla birlikte ötekisinden ayrı ulus haline gelmiştir[55].

Ziya Gökalp, Durkheim'in etkisinde kalarak toplumda başlıca iki gerçek görmüştür. Bu gerçekleri akılcı ve bilimci bir yöntemle anlatmağa çalışmıştır. Bu gerçeklerden birisi hars, ötekisi medeniyet, yani biri kültür öteki uygarlıktır. Ona göre kültür, bir ulusun malıdır. Bu nedenle de kültür ulustan ulusa değişir. Dil, ahlâk, töre, güzel sanatlar, efsaneler, masallar, atasözleri, halk oyunları gibi toplumun yarattığı değerler kültürü meydana geitirirler. Bunlar ulus hayatında özgür değerlerdir. Bu nedenle kültür bir ulusun özü demektir.

Uygarlığı ise toplumun değer yargıları ile ilgisi olmıyan, ekonomi, tarım, ticaret, endüstri, bilim ve yöntem gibi nesnel ve akılla ilgili toplumsal olgular oluşturur. Uygarlık yalnız bir ulusa özgü değildir. Ulustan ulusa değişir. Uygarlığın toplumlararası bir değeri vardır. Kültür kendiliğinden doğar. Bu doğuş bilinçsiz olur. Uygarlık ise akılla ve mantıkla bulunur ve yapılır. Bir tekniğe dayalıdır. Kısacası kültür doğaldır, uygarlık ise yapmadır.

Gökalp ekonomi sorunlariyle de ilgilenmiştir. Gerek 1908 den önce, gerek 1908–1918 arasında ve gerekse 1922–1924 arasında ekonomi ile ilgilenmiştir. Onu tarihî maddecilik ile suçluyanlar bile olmuştur. Ger-

54 Bak: Gatthard Jöschke, Yeni Türkiye'de Islâmlık, s. 42–45, Ankara 1972.

55 Bak: Prof. Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ziya Gökalp'ı Nasıl Tanıyorum, Türk Kültürü içinde, sayı: 36, s. 931–936, Ekim 1965, Ankara.

çekte o böyle bir ideolojinin savunucusu değildi. 1916 yıllarında Gökalp'in ekonomi ile ilgili yazılarının dikkati çektiği bilinmektedir. 1908 den önceki dönemde Batı uygarlığını iyice incelemiş değildi. Daha çok kültür ve sosyoloji ile ilgilenmişti. 1909–1912 arasında Selânik'te bulunduğu sıralarda ekonomik sorunlarla da ilgilenmiştir. Ayrıca sosyolojide derinleşmiştir. Kapitalizmi, Birinci Dünya Savaşından sonra şüphe ile karşılamıştır. 1917 deki Sovyet Devrimi hakkında olumlu davranmamıştır. Gericiliğin yanında bir de kızıl tehlikenin doğduğunu söyleyerek düşüncesini şöyle açıklamıştır: "Şimdi de Rusya'da doğan başka bir akım (ki bu tehlike de gericilikten aşağı değildir) Doğu ve Kuzey Türk kardeşlerimiz için daha bu günden korkunç bir felâket olduğu gibi, yarın Türkiye için de büyük bir belâ olacaktır. Bu ikinci akım da kızıl tehlike adını vereceğimiz Bolşevik zihniyetidir".

Gökalp'in yaşadığı sıralarda Avrupa ve Amerika'da Komünizm ve Sosyalizmin sınırları çizilmiş değildi. Ziya Gökalp, ekonomi ile ilgili yazılarında toplumsal mülkiyet kuramından, fazla kazanç kuramından, paylaşma ve bölümlere ayırarak dağıtma kuramından söz etmiştir. Toplumda ezilenleri sıkıntıdan kurtarma yollarını aramıştır. Hatta bir şiirinde:

"Kaldır âşâr usûlünü aç banka
Yap her semtinde bir zirai sendika"

demiştir. Gökalp toplumsal mülkiyet, fazla kazanç ve dağıtım gibi deyimleri kullanarak bir tür sosyalizm anlayışını dile getirmiştir. Bu konuda onun hakkında Prof. Dr. Fındıkoğlu şöyle söylemiştir. "Gerçek, yani batılı anlamıyla anlaşılan soyalizm Ziya Bey'in bize sunduğu iktisadî sistemin ta kendisidir. O buna bazen sosyalizm dedi. O halde hem kendisine kelimece sadık kalmak için, hem de taşıdığı yüksek sosyalist ruhu ifade için "Solidarist Sosyalizm"in düşünürü olduğunu söylemekle kalalım"[56].

Görülüyor ki Ziya Gökalp'in sosyalizm anlayışı Marx'çı anlayıştan çok ayrımlıdır.

Ziya Gökalp, Selânik'te Yeni Felsefe Dergisi'nde savunduğu yeni hayat felsefesine, daha sonra Yeni Mecmua'da yayımladığı Yeni Hayat başlıklı yazılarıyle hız verdi. Devrimden sonra daha derinliğine yaymağa çalıştığı bu düşünceler, eski değerleri atıp yenilerinin kabul edilmesinde etken oldu. O, devrimlerin, toplumun biçimlerini değiştireceğini, fakat

56 Bak: Ziyaddin Fahri Fındıkoğlu, Ziya Gökalp'ta Sosyalizm Telâkkisi ,Türk Kültürü içinde, sayı 36, s. 924–931, Ankara 1965.

toplumsal devrimlerle siyasal devrimlerin tamamlanması gerektiğini belirtmiştir. Yeni hayatın yeni değerlerle kurulacağını, ekonomide, san'atta, felsefede, ahlâkta, hukukta ve ailede yeni düzenlemelere gidilmesi gerektiğini açıklamıştır. Örneğin kadın hak ve özgürlüğüne sahip çıkmış ve kadın hakları devrimi istemiştir. Kadınların örtünme âdetlerinin kalkmasını ve toplumsal hayata karışmalarını dilemiştir[57].

Gökalp Türk Ulusu'nun özgürlüğü, mutluluğu ve çağdaşlaşması için elinden geleni yaptı.

O, Durkheim sosyolojisinin etkisinde kalmakla birlikte malzemesini Türk kültürünün tarihsel varlığından çıkarmıştır. Ona göre sosyoloji, insanî zümreler ve kurumlar bilimidir. Durkheim de sosyolojiyi toplumsal zümre ve kurumların bilimi olarak görmüş, toplumsal hale gelmenin din ve dinsel zümrelerden kaynaklandığını ve bu kaynaklanmanın sonucu olarak öteki toplumsal kurumların geliştiğini söylemiştir. Gökalp ise, ulusun zümrede beliren bağlılıkların toplamı olan kültür birliği olduğunu kabul ediyor. Ancak, kültürün ulusal olanına hars, uluslararası olanına medeniyet demiştir. Böylece ulusla ulusal kültürü kaynaştırmış, uygarlığı ise uluslararası saymıştır. Ulusların ortak geliştirdiği kültüre ise uygarlık adını vermekle kendine özgü bir yol çizmiştir. Ona göre bireylere içinde bulunduğu zümrenin verdiği düşünüş ve davranış biçimi gelenektir. Gelenek dinsel, ahlâksal, hukuksal, bilimsel, sanatsal, ekonomik ve dil açısından söz konusu olduğu gibi, toplumun bütün olguları ile ilgilidir. Geleneklerin hepsi uygarlığı meydana getirir. Buna karşılık töre hars ögesidir. Kısacası yukarda da belirtiğimiz gibi uygarlık uluslararası olup bilim, teknik ve san'atı içerir. Onun hars dediği kültür ise ulusal olup güzel sanatları, ahlâkı ve hukuku içerir. Bu iki ögenin yani uygarlıkla ulusal kültürün birleşmesi toplumun gelişmesini sağlar. Bir zümrenin harsı yani ulusal kültür, çeşitli uygarlıklardan ögeler alarak beslenebilir. Kültüründe hars ögesi yani ulusal kültür, güçlü olan toplum daha kaynaşmış ve daha sağlam demektir. Uygarlık ögesinin oranı arttıkça hars ve dolayısiyle toplumun yapısı zayıflar.

Gökalp Türk toplumunu yenileştirmek ve kurumları düzeltmek için yola çıkan bir düşünür olduğu için sosyolojinin kurallarına her zaman uymamıştır. Ancak, onun sisteminde toplum biçimleri yerine toplumun doğa ile olan ilişkisi yer almıştır. Gökalp, Türk toplumunu tarihin derinliklerindeki durumundan başlıyarak diniyle, diliyle, ailesiyle, ef-

57 Bak: Dr. Müjgân Cumbur, Ziya Gökalp ve Kadın, Türk Kültürü içinde, sayı: 1, s. 959–965; Ahmet Emin Yalman, Ziya Gökalp Eşsiz İdealist, Türk Kültürü içinde, sayı: 36, s. 937, Ankara 1965.

saneleriyle ve folkloruyla çeşitli alanlarda incelemiştir. Böylece görüşlerini toplumun geçirdiği evrimlere de bağlamıştır. Türk toplumunun çağdaşlaşması için tarihsel kültürden yararlanarak ona bir canlılık vermeğe, ulusal bilinç uyandırmaya çalışmıştır. Bilimde batılılaşmayı sağlık verdiği gibi halkçılık, milliyetçilik ve lâiklik görüşlerinin tutması için çaba harcamıştır. Yeni toplumsal ve ekonomik düzen aramıştır. Zihinleri değiştirmek ve müspet bilime dayalı kılmak istemiştir. Durkheim'in etkisiyle toplumsal determinizmi benimsediği için bireysel etkenlerden çok toplumsal koşulların önemine inanıyordu. Ülkenin çözüm bekliyen bir çok sorunu ile uğraştığı için Durkheim Okulunun nesnel yöntemine her zaman bağlı kalmamıştır. Fuat Köprülü, onun öğretisini toplumsal bir felsefe kabul etmiştir. Ahmet Emin Yalman onun hiç bir değişmez görüşe saplanmadığını söylemiştir. Hilmi Ziya Ülken ise onun hakkında şöyle yazmıştır: "Gökalp'ın sosyal sistemi basit bir telifçilik değildi. Onda zıt fikirler birbiriyle kaynaşmıştır. O toplumbilimci görüşü ile Tanzimat ve Meşrutiyetin bir türlü barışamıyan üç görüşünü birleştirmeyi başardı. Çağdaşlaşmak derken batılılaşmayı kabul eder. Bu onca uluslararası teknik ve bilim birliğini ifade eder. O herhangi bir batılılaşmanın aleyhindedir. Türkleşmek derken ulusal bilinci kabul eder. Bununla Türk ulusunun kültürünü kendi tarih ve folklorundan alacağını kasteder. Fakat Türkçülükten geri kalmış bir milliyetçiliği, geçmişi canlandırmayı ya da ırkçılığı anlayanların tamamen aleyhindedir. İslâmlaşmak derken Osmanlı İmparatorluğunun içinde bulunduğu dinsel uygarlık çevresini anlıyoruz. Fakat siyasi birlik düşünen, ya da batılılaşmaya dirsek çeviren herhangi bir islâmcılığa karşıdır".

Prof. Tahir Çağatay, Gökalp'ın türkleşmek, islâmlaşmak ve çağdaşlaşmak kuramında temelin türklük ve türkleşmek olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte öteki iki ögeye de Türk toplumunun gereksinmesi bulunduğunu dile getirmiştir. Gökalp, Türk kültürü ile batı uygarlığının kaynaşması halinde Türk ulusunun daha çok canlılık kazanacağını belirtmiştir[58].

Ziya Gökalp'a göre dünyada bir ordu gibi olan tek Türk ulusu vardır. O milliyetçiliği türkçülük olarak anlamıştır. Onun şu dörtlüğü dikkati çekicidir.

Deme bana Oğuz, Kayı, Osmanlı
Türküm bu ad her ünvandan üstündür.
Yoktur Özbek, Nogay, Kırgız. Kazanlı
Türk Milleti bir bölünmez bütündür.

58 Bak: Prof. Hans Freyer, anılan yapıt, s. 363–386.

Onun milliyetçiliği dilde, masallarda, dinde, bütün kültür dallarında aranmalıdır. Ziya Gökalp'ın kullandığı bir de Turan kavramı vardır. Nitekim bir beytinde şöyle söylemiştir.:

Vatan ne Türkiyedir Türklere ne Türkistan
Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan

Gökalp'ın Genç Kalemler Dergisinde çıkan Turan başlıklı şiirinde yer alan bu beyit Turan adlı şiirinden alınmıştır. Buradaki Turan sözcüğünü Türklük anlamında anlamalıdır. Turancılığı Gökalp'ın ırkçılık anlamında söylemediği anlaşılmaktadır. Bu sözcük zaman ve mekân kavramı ile ilgili görünmüyor. Bir amacı, bir ülküyü saptamak için söylenmişe benziyor.

Gökalp bile yanlış anlamaları önlemek için bu sözcüğü zaman zaman açıklamıştır. Ona göre, Turan sözcüğü kendisi tarafından bir realiteyi değil, bir ideali ve ruhlarda sonsuz bir dereceye yükselecek olan bir vecdi belirtmek için kullanılmıştır. Böyle olunca Turan, Turanîlerin yani yalnız Türkçe konuşan ulusların amaçlıyacağı bir düş gibi nitelendirilmiştir. Demek ki özetlenecek olursa, Gökalp'in Turancılığı bölgesel olan ve toprak kavramını içeren bir milliyetçilik değildir. Kültürel bir milliyetçiliktir[59].

Ziya Gökalp, dilde milliyetçilik yaparken Türkçenin yalınlaştırılmasını ve gramerimizin yabancı kurallardan kurtarılmasını, yazın'ın (edebiyatın) Yunan ve İran efsanelerinden arınmasını, millî masallarla ve menkıbelerle süslenmesini dilemiştir[60]. İstanbul lehçesinin esas alınmasını da sağlık vermiştir[61].

Müzik alanında milliyetçiliği halk musikisi ile batı musikisinin kaynaşmasında görmüştür. Halk musikisinin batı yöntemleriyle işlenmesini sağlık vermiştir[62].

San'at alanında malzeme olarak Türk halkının yarattığı değerlerin kullanılmasını, yöntem olarak da rönesanstan beri Avrupada gelişen yolun izlenmesini sağlık vermiştir.

Ziya Gökalp Türk ahlâkının ilkelerini de saptamıştır. Vatanî ahlâk, meslekî ahlâk, aile ahlâkı, medenî ahlâk (kişisel ahlâk) ve uluslararası ahlâktan söz etmiştir[63].

59 Bak: A. Battal Taymas, Ziya Gökalp'ta Milliyetçilik, Türk kültürü içinde, Sayı: 36, s. 955-958.

60 Bak: Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 50, Ankara 1976.

61 Bak: Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 105-132, İstanbul 1976.

62 Bak: Ziya Gökalp, aynı yapıt, s. 138-140.

63 Bak: Ziya Gökalp, aynı yapıt, s. 144-168.

Hukukta modernleşmeğe taraftar olan Ziya Gökalp özgürlüğe, eşitliğe ve adalete aykırı olan kuralların, ayrıca dinsel baskıları içeren yasaların değiştirilmesini istemiştir. Hukukta kadın ve erkeklerin eşitliğini dilemiştir. Hukuksal türkçülüğün devletin çağdaşmasiyle gerçekleşeceğini söylemiştir. Geleneklerin değişmezliği savında olan kimi şeyhlerin halkın duygusunu sömürmesini kınamış ve dinsel baskıların yasalarla önlenmesini istemiştir[64].

Gökalp dinsel alanda da Türkçülük yapmıştır. Din yapıtlarının, hutbelerin ve vaazların Türkçeleştirilmesini istemiştir. İmam-ı Azam'ın namazdaki surelerin bile ulusal dilde okunmasına izin verdiğini hatırlatmıştır. Ona göre tapınmada söylenen sözler anlaşılmalıdır ki bir duygulanma, bir vecd kolayca meydana gelsin. Nitekim ilâhiler ve mevlit ötebenberi Türkçe okunmuştur. Yine bir çok tapınmada nefesler okunmasından zevk alınması, Türkçenin ibadetteki önemini gösterir[65].

Gökalp'a göre Türkçülük bir parti değildir. Bilimsel, düşünsel ve sanatsal bir okuldur. Başka bir deyimle kültürel bir çaba ve yenileşmedir. Gökalp bu konuda özellikle şöyle söylemektedir. "Bu sebepledir ki Türkçülük şimdiye kadar, bir parti biçiminde siyasal mücadele meydanına atılmadı; bundan sonra da kuşkusuz atılmıyacaktır. Bununla birlikte Türkçülük büsbütün siyasal ülkülere yabancı da kalamaz... Türkçülük çağdaş bir akımdır ve ancak çağdaş mahiyette bulunan akımlarla ve ve ülkülerle birleşebilir"[66].

Gökalp'a göre filozof, başkalarının bulduğu gerçekleri birleştiren ve düzene koyan kimse değildir. Gerçek filozof, gerçeğin araştırma yöntemini bilen ve bunu özünde uygulayan kimsedir. Felsefe bilgilerin toplamı biçiminde anlaşılamaz. Felsefe, bilgileri bulma ve düzeltme yöntemidir. Türkiye'de felsefe gerçek anlamda gelişmemiş ve bir çok filozof yetişmemiştir. Bu nedenle çağın tekniğinden ve felsefesinden yararlanarak ulusal ve dinsel geleneklerimizi açıklamalıyız. Çağdaş uygarlığa kavuşmamız ve Türk halkının mutluluğu, bu yöntemle sağlanabilir. Gerçek özgürlüğün ve uygarlığın, bilim ve tekniğin ilerlemesinin düşünde çağdaş yöntemin uygulanmasında olduğu bilinmelidir[67].

Gökalp'a göre bilimde Türkçülük olamaz. Ancak felsefede bilime dayanılmakla birlikte bir yöntem ve değişik düşünüş biçimi bulundu-

64 Bak: Ziya Gökalp, aynı yapıt, s. 168–169.

65 Bak: Ziya Gökalp, aynı yapıt, s. 170–171.

66 Bak: Ziya Gökalp, aynı yapıt, s. 177.

67 Bak: Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 27–28.

ğundan Türkçülük yapılabilir. Felsefe, bilimle çelişkiye düşmemek koşulu ile ruhumuz için daha umutlu, daha coşkulu, daha doyurucu yeni ve özgün kuramlar ortaya koyabilir. Zaten felsefenin görevi, bu gibi kuramları ve görüşleri arayıp bulmaktır. Gökalp'a göre bir felsefenin değeri bir yandan bilimlerle uyum içinde olması, öte yandan umut, coşku, avunma ve mutluluk vermesiyle ölçülür. O halde felsefenin bir aşaması nesnel, öteki aşaması özneldir. Başka bir deyimle felsefe, bilim gibi uluslararası olmak zorunda değildir. Ulusal da olabilir. Bu nedenle ahlâkta, san'atta, ekonomide olduğu gibi felsefede de Türkçülük olabilir. Felsefe maddî gereksinmelerin zorlamadığı, yarar ve çıkar gütmeyen karşılıksız bir düşünüştür. Felsefe düşüncenin ürünüdür. Bir ulus savaşlardan kurtulmadıkça ve ekonomik refaha ermedikçe içinde, felsefe yapacak kadar düşünecek bireyler yetişemez. Çünkü, felsefe yapmak için düşünmeye yetecek kadar zaman gereklidir. Oysaki bin türlü derdi olan bir ulus yaşamak için, kendini savunmak için ve geçimini sağlamak için düşünmek zorundadır. Türkler huzur ve rahata eremediklerinden felsefe yapan az adam yetişebildi. Bunlar da ülkülerini iyi saptayamadıklarından dervişlik ve kalenderlik yolunu seçtiler. Türklerde az filozof yetişmesinin yetenek yoksunluğu yüzünden olduğu sanılmamalıdır. Bunu müspet bilim ve tarihsel huzurun bulunmayışında aramalıdır. Bununla birlikte kuram olarak yüksek felsefede geri kalınsa bile halk felsefesi açısından Türkler bütün uluslardan daha yüksektirler. Türkler düşman ordusunun felsefesini daha yüksek bir felsefe ile yenmesini bilmişlerdir. Çanakkale ve Anadolu savaşları maddî üstünlüklerin sonucu değil ulusal felsefenin üstünlüğü ile kazanılmıştır. Türklerde halk felsefesinin öteki uluslardan daha güçlü olduğu, tarihte kazandıkları zaferlerle saptanmıştır. O halde Ziya Gökalp'a göre felsefî türkçülük, Türk halkındaki bu ulusal felsefeyi arayıp meydana çıkarmaktır. Türklerde yüksek felsefe ilerlememiş olmakla beraber, halk felsefesi çok yüksektir[68].

Gökalp İslâm Dinine de taraftar olmuştur. Türkçülüğü İslâmla kaynaştırmak istemiştir. Türkçülerin ümmet ülküsünün islâmcılık olduğunu söylemiştir. O Türkçülüğü, içinde milliyet olan İslâm ümmetçiliği olarak ortaya koymuştur. İslâm milliyetçilerinden türkçüleri ayırdeder. Milliyet duygusuna karşı olan islâmcılığı Arapların, Hintlilerin ve Afganlıların da kabul etmiyeceğini belirtmiştir. Türkçülerin İslâm ülküsü için şu programı önermiştir: 1– Müslüman uluslar arasında ortak olan Arap harflerini değiştirerek korumak 2– Türkçe, Arapça ve bir dereceye kadar Farsçadan meydana gelen İslâm ulusları ortak bilim ter-

68 Bak: Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 179-182.

minolojisi yapmak. Bu konuda kongreler düzenlemek. 3– İslâm uluslarında ortak bir eğitimin yerleşmesi için kongreler yapmak. 4– Bütün İslâm ulusları arasında daimi ilişki halinde olan cemaat örgütleri kurmak. 5– İslâm ümmetinin simgesi olan Hilâl'in kutsallığını korumak.

Gökalp Türklerin gerek kendi yurttaşlarına ve gerekse dindaşlarına hiç bir biçimde kin beslememesini öngörmüştür[69].

Bununla birlikte Ziya Gökalp'ın kimi yazılarında ve konuşmalarında dinde yenileşme yanlısı olduğu görülmektedir[70]. Hatta daha önce değindiğimiz gibi onun Cumhuriyet döneminde laikliği iyice savunduğu ve hukuk alanında dinsel baskılardan uzaklaşılmasını salık verdiği bilinmektedir.

Ziya Gökalp Selânik'e gitmezden önce Diyarbakır'da yaptığı yayınlarda o kadar derinleşmiş değildi. Onun 1909 dan sonra Batıyı da iyice tanımış bir düşünür olduğunu kaydetmek gerekir. Cumhuriyet döneminde ise görüşlerinin daha çok canlı ve ileri olduğu görülür. Gökalp'ın görüşlerindeki çelişkileri, düşünce hayatındaki bu olgunlaşmaya göre değerlendirmek gereklidir.

Gökalp Türkiye'de bilimsel araştırmanın, bilimsel düşüncenin ve ulusal değerleri ortaya çıkarmanın yöntemlerini saptama bakımından, önem taşır. Kendisinin çeşitli sosyal görüşleri uzlaştırmakta başarılı olduğu görülmektedir. Özellikle büyük akımlar haline gelen Türkçülüğü, batılılaşmayı ve islâmlaşmayı birleştirerek kendi öğretisini meydana getirmiştir[71].

---

69 Bak: Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, s. 53–55.

70 Bak: Ziya Gökalp, Makaleler IV, s. 43, Ankara 1977.

71 Ziya Gökalp için bakınız: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, İstanbul 1966; Kâzım Nami Duru, Ziya Gökalp, İstanbul 1965; Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp Bibliyoğrafyası, 1954; İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu, Ziya Gökalp Bibliyografyası, 1971.

İKİNCİ BÖLÜM

BAZI TÜRK DÜŞÜNÜRLERİ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

FARABÎ VE FELSEFESİ

Farabî ve Hayatı

Farabî'nin tam adı, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluk (Uzalak) al-Farabi'dir. Kaynaklarda kendisinden al-Feylesof at-Türki diye söz edilir. Maveraünnehir'de Farab ilinin Vesic köyünde yaklaşık olarak H. 257 /M. 870 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının bir ordu kumandanı olduğu söylenmektedir. Bir süre Merv'de tahsil görmüştür. Felsefe öğrenimini Bağdat'da tamamlamaya çalışmıştır. Burada özellikle Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan mantık dersi almıştır. Bu zattan ders alan Farabî, Aristo mantığını iyice öğrendi. Arkadaşları arasında çalışkanlığı ve zekasıyla tanındı. Daha sonra Harran'a gitti. Orada Yuhanna b. Haylan ile tanıştı. Bir Hristiyan bilgini olan Yuhanna'dan ders alarak mantık ve felsefe hakkındaki bilgisini artırdı. Yeniden Bağdat'a dönerek Aristo ve Eflatun'un kitaplarını inceledi. Bu Türk filozofu birçok dil biliyordu. Çeşitli eserler yazdı. Bir süre Şam'a ve Mısır'a gitti. Yeniden Şam'a döndü. Halep ve Şam dolaylarının sultanı Seyf ad-Devle, Farabi'ye çok hürmet gösterdi. Hatta onu sarayında korudu. Farabi H. 339 / M. 950 yılında 80 yaşında iken Şam'da hayata gözlerini yumdu. Felsefe, mantık, psikoloji, musiki, matematik ve tıpda büyük bir bilgin olan Farabi'nin ölümü Seyf ad-Devle'yi çok üzdü. Bu sultanın Türk filozofunun cenaze namazını bizzat kıldırdığı söylenir.

Farabî birçok eserler yazmıştır. En tanınmış eserleri şunlardır:

Makale fî Ağrad Ma Ba'd at-Tabia, Risale fî İsbati al-Mufaraka, Şerhu Risalet Zenon al-Kebîr al-Yunanî, Risale fî Mesail Muteferrika, at-Ta'likat, Kitab al-Cem Beyne Re'yey al-Hakimeyn Eflatun ve Aristo, Risale Yecibü Ma'rifetühû Kable Teallüm al-Felsefe, Kitab Tahsil as-Seade, Kitab Arâ Ehl al-Medine al-Fadıla, Kitab es-Siyasat al-Medeni, Kitab al-Musiki al-Kebir, İhsau'l-Ulûm, Tahkik Garad Aristotalis fî Kitab Ma Ba'd at-Tabîa, Risale Fîmâ Yenbagî En Yukaddeme Kable

Teallum al-Felsefe, Uyun al-Mesail, Risale fî Cevab Mesail Suile Anhâ, Ma Yasıhhu vema la Yasıhhu min Ahkam an-Nücûm[1].

Farabî'nin Varlık Görüşü

Farabî varlığın yüce Allah'tan sudûr ettiği düşüncesindedir. O'na göre Allah'tan ilk önce ilk akıl sudur etmiştir. İlk akıl zatı itibariyle mümkün, başka varlıklara nisbetle vaciptir. İlk akıldan ikinci akıl ve en yüksek felek sudûr eder. En yüksek feleke madde ve suretiyle birlikte nefs de denir. Bu nefs, feleki bir nefsdir. İkinci akıldan üçüncü akıl ve ikinci felek meydana gelir. Bu felek sabit yıldızlar feleğidir. Üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Zühal küresi hasıl olur. Dördüncü akıldan beşinci akıl ve Müşteri küresi, beşinci akıldan altıncı akıl ve Merih küresi, altıncı akıldan yedinci akıl ve Güneş küresi, yendici akıldan sekizinci akıl ve Zühre küresi, sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarid küresi dokuzuncu akıldan da onuncu akıl ve Ay küresi meydana gelir. Ay küresi gök cisimlerinin sonuncusudur. Onuncu akla faal akıl da denir. Ay altı aleme faal akıl etki yapar. Ancak bu feleklerin aracılığıyla olur. Feleklerin dönüşü sonucunda heyülada çeşitli yetenekler türer. Böylece dört unsur oluşur. Bu unsurlar ateş, hava, su ve topraktır. Unsurlar birbirleriyle karışarak çeşitli bileşimleri ve uyuşumları doğururlar. Uyuşum sonunda meydana gelen yeteneklere faal akıldan coşup gelen suretler biçim verir. Böylece madenler, nebatlar, hayvanlar ve insanlar meydana gelir.

Varoluşta ilk mertebe, ilk sebeptir. Son mertebe ise maddedir. Akıllar felekler aleminde olur. Oluş, üstün olandan aşağıya doğrudur. Ay altı âleminde yani yeryüzünde ise oluş ve akış aşağıda olandan yukarıya doğrudur. Başka bir deyimle heyüladan insana doğru bir evrim vardır. Yetenek ve uyum hasıl olduğu zaman, faal akıldan insan ruhu akıp gelir. Bilindiği üzere bu akıl, suretleri verendir. Ne zaman ana rahminde ilk tohum hazır olursa, ona faal akıldan ruh akıp gelir. Ruhun bedenden önce bulunması caiz değildir. Ruhun tenasüh yoluyla dönüp dolaşıp tekrar cisimlere girmesi de düşünülemez. Görüldüğü gibi Farabi'nin ruh görüşü Eflatun'a karşıdır.

Bedene ruh faal akıldan geldikten sonra insanda nebati, hayvanî ve insanî güçler meydana gelir. Bu bir ruhun güçleri demektir.

Nebatî güçler beslenme, yetişme ve doğurma güçleridir. Hayvanî güçler ise hareket ve idrak görevlerini ifa ederler. Hareket kuvveti de isteme (şehvet) ve öfke (gazap)'den ibarettir.

---

1 Bak. Hanna al-Fahurî ve Halil al-Car, Tarih al-Felsefe al-Arabiyye C. II, S. 92-94, Beyrut, Dar al-Mearif baskısı.

İdrak gücü zahirî ve batınî duyular diye ikiye ayrılır. Zahirî duyular görme, iştime, koklama, tatma ve dokunmadan ibarettir. Batınî duyular ise ortak duyuyu, muhayyileyi, fikri, vehmi ve hatırlamayı içine alır.

İnsanî güçlere gelince bunlar da amelî akıl ve nazarî akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî akıl davranışla ilgilidir. Güzelle çirkini, yararlı ile zararlıyı, doğru ile yanlışı ayırmaya yarar. İnsanî akıl ayrıca heyülanî (bilkuvve, münfail), bilmeleke (bil fiil) ve müstefad akıl diye üç esasta toplanır. Bu konulardan ileride yeri geldikçe bahsedeceğiz. Ancak hemen belirtelim ki Farabi'nin sudûr kuramında Yeni-Eflatuncu Plotinos'un etkisi vardır. Ayrıca Farabi Meşşaiyye yani İslam rasyonalistlerinin en önemli temsilcisi olarak Aristo'dan da etkilenmiştir. Ancak bazı konularda Aristo'ya karşı çıkarak dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Sözgelimi, Aristo'da ilk akıl varlığın merkezindedir. Farabî'de ise ilk akıl Tanrı'dan gelmiştir. Aristo varlığın oluşunu anlatırken aracı varlıklardan söz etmez, Farabî ise bunu kabul eder. Ayrıca Aristo'nun ilk muharriki maddeye mekanik olarak etki yapar. Farabî'nin inandığı Allah ise âlemi bilerek ihdas etmiştir. Aristo'ya göre küllî akıl olan ilk muharrik maddeye suretini veren itici güçtür. Farabî'ye göre ise âlemin ve dolayısıyla maddenin varlığı Allah'tan gelmiştir.

Ayrıca Farabî'nin inandığı ilk sebep yüce Allah'tır. Yüce Allah'ın çeşitli sıfatları vardır. Tanrı'dan üstün başka bir varlık yoktur. O her şeyin sebebidir. Noksan değil tamdır. Varlığı öncesiz ve devamlıdır. Yok olması düşünülemez. Varlığını devam ettirmek için bir şeye gereksinme duymaz. Tanrı ne maddedir, ne de madde ile kaimdir. Maddesi de, sureti de yoktur. Var olması için sebep de düşünülemez. Var olmak için hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Benzeri bulunmaz. Tanrı cevher olarak öteki varlıklardan farklıdır. Tek bir Tanrı vardır. Eğer Allah'tan başka tanrılar olsaydı aralarında ayrılık gayrılık bulunduğu gibi ortak noktalar da olurdu. Bu nitelikler ise olgun varlığa yakıştırılamaz. Tanrı'yı tam olarak tanımlamak da zordur. Allah'ın faslı, cinsi yoktur. O'na temel ve karşıt da isnad edilemez. O her şeyin başladığı, ilk başladığı varlıktır. Her şey O'nundur. O'nda çokluk bulunmaz. Herşeyi zayıtla bilir. Zatıyla her şeye kadirdir. Zatı bölünemez, cüzlere ayrılamaz, müsebbeb değildir, hem bâtındır. Hem açıktır, hem gizlidir. Tamdır, sonsuzdur. Hiç bir şeyle sınırlandırılmış değildir. Zatında değişiklik olmaz. Alemdeki çokluk O'nun zatından her şeyin sudûr etmesinden sonradır. Evrendeki çokluk itibaridir. O'nun fiilleri için, neden düşünülemez. Sırf hayırdır. Sırf güzelliktir. İlk mahbub ve ilk maşuktur.

Görülüyor ki Farabî İslâm'ın Allah'ından felsefecilerin diliyle söz etmiştir. Başka bir deyimle Allah'ın sıfatlarını sayarken Kur'ân'la felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır.

Farabî, Allah'ın varlığını da ispatlamak için kanıtlar vermiştir:

İlkin Allah'ın varlığını nedensellik ilkesine göre ispatlamaya çalışmıştır. Doğada bir takım olaylar olmaktadır. Her olayın bir nedeni vardır. Sonsuz nedenler dizisi imkânsızdır. Eğer olaylar için sonsuz sebepler ararsak, zihnimiz anlamsız bir durumda kalır. Kaostan çıkamaz. Bir ilk nedende durmak zorunluluğu vardır. Sonsuz nedenler dizgisi, yani teselsül olanaksızdır. Zihnimiz bir sebepte durmak zorundadır. Her şeyi var eden bu ilk kudret de yüce Allah'tır.

Farabî, âlemdeki düzen ve uyumdan da Allah'ın varlığı inancına ulaşmıştır. Varlıklar çift çift yaratılmıştır. Mevsimler düzenli gelmektedir. Ateş, hava, su, toprak insan tabiatına uygundur. Bu uyumun rastlantı sonucu olması düşünülemez. Âlemi düzenleyen ve var eden bir güç vardır. Bu da ancak yüce Allah olabilir.

Farabî, Aristo'dan beri kullanılan hareket delili üzerine de eğilmiştir. Aristo Tanrı anlamında bir ilk hareket ettiriciden söz etmiştir. Farabî ise irade sahibi, gören, bilen, işiten, gücü sonsuz ve canlı olan yüce Allah'ın varlığa hareketi verdiğini belirtmiştir. Eğer her hareketten önce bir muharrik yani hareket ettirici düşünürsek, zihnimiz sonsuz muharrikler dizisinden kurtulamaz. O halde bir ilk hareket ettiricide durmak gerekir. Bu da ancak yüce Allah'tır.

Farabî, vâciple mümkinin tanımından hareket ederek Allah'ın varlığını göstermeğe çalışmıştır. Mümkin, varlığı ve yokluğu muhtemel olandır. Vâcip ise varlığı zorunlu olandır. Bu âlemi mümkin olarak düşünürsek varlığı için bir sebep aramamız gerekir. Çünkü varlığı zorunlu değildir. Mümkin olan bu âlem için sebep aradığımız zaman varlığı zorunlu olan vâcip varlığa ulaşmamız gerekir. Vâcip olmadan mümkin meydana gelmez. Vâcip tam ve olgun olandır. Değişmeyendir. Vâcip olan varlığın, yokluğu düşünülemez. Çünkü yokluk eksikliktir. Bizde varlığı olgun olan vâcip kavramı bulunduğuna göre vâcip varlık da vardır. Bunu bir örnekle anlatacak olursak, üç açılı olmayan üçgen düşünülemeyeceği gibi yok olan bir vâcip te düşünülemez. Her şeyin nedeni olan vâcip varlık ise Yüce Allah'tır[2].

2 Bak. İbrahim Agah ÇUBUKÇU, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, S. 43-45, Ankara, 1983; Mübahat Türker KÜYEL, Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Sayfa: 82-89, Ankara 1969

Farabî varlığın Allah'tan geldiğini kabul etmekle birlikte zaman itibariyle varlığın öncesiz olduğu görüşüne varan ifadeler de kullanmıştır. Yaratma yerine ihdas ve ibda gibi kapalı sözcükler kullanmıştır. Bu yüzden de büyük düşünür Gazzali'nin acı eleştirilerine uğramıştır. Gazzali aynı eleştiriyi İbn Sina için de yapmıştır. Ancak Farabi varlığın var olma nedeninin zat itibariyle yüce Allah olduğunu doğrulamıştır. Zaman açısından ise varlığın Allahta öncesiz olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü, demiştir, eğer Allah belli bir süre varlığı irade etmezken, sonradan bunu irade etmiş olursa O'nun ilminde ve iradesinde değişiklik düşünülmüş olur. Yüce Allah'ın ilminde ve iradesinde ise değişiklik düşünülemez. O halde, varlık Allah'la birlikte öncesizdir. Esasen o varlığın Allah'tan sudûr ettiğini belirtmekle alemlerdeki çokluğun, görüntüden başka bir şey olmadığını ima etmiştir. O'na göre varlığın aslı birdir. Âlemin zaman açısından öncesizliğini bir örnekle daha iyi açıklıyabiliriz: Bir insan güneşli bir havada hareket ettiği zaman o insanla gölgesi aynı anda hareket eder. Gölgenin hareketinin nedeni ise insanın zatıdır.

Ayrıca Farabî'ye göre yüce Allah, âlemin varlığını sonradan irade etmiş olsaydı, bu irade etmeden önce zamanın bulunması gerekirdi. Zaman ise hareketin sayısıdır, süresidir. Hareket ise cismin yer değiştirmesidir. O halde âlem öncesiz olarak vardır. Çünkü zamandan önce zaman var olunca cisim de var olmuş demektir. Farabî'nin bu görüşlerini, Gazzalî acı acı eleştirerek Allah'ın "ol", demesiyle her şeyin yoktan var olduğunu belirtmiştir.

Farabî'nin İlimleri Sınıflaması

Farabi, İhsâu'l-Ulûm, Makale fi Ağrad Ma Ba'd at-Tabia, Kitab at-Tenbih ala Sebil as-Seade ve Kitab Tahsil as-Seade adlı eserlerinde ilimlerin sınıflamasına yer vermiştir. O, ilimleri cüz'î ve küllî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Cüz'î ilimler yani tikel ilimler mevcud ve mevhum şeylerden bahsederler. Doğa bilimleri, hesap, geometri ve tıb ilimleri cüz'î ilimlerdendir. Küllî ilimler ise varolma ve birlik sorunları gibi genel sorunları konu edinir. O bazan da Aristo'dan esinlenerek ilimleri amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırır. Matematiği, doğa bilimlerini ve metafizik bilimleri nazari bilimler içinde düşünmektedir. Beraberce mütalea ettiği amelî ve medenî ilimleri ise ahlak ve siyaset diye ikiye ayırmıştır. İhsâu'l-Ulûm adlı eserinde ise aşağıdaki bilim türleri üzerinde durmuştur: Dil bilimi mantık bilimi, matematik, doğa bilimleri, ilahî bilimler, fıkıh, kelam ve medenî bilimler. Düşünürümüz ayrıca dilbilimini yedi; mantık bilimini sekiz; riyazî bilimleri yedi; tabiî bilimleri

sekiz: ilahî bilimleri üç; fıkıh bilimini iki: kelam bilimini iki ve yine medenî bilimleri de iki bölüme ayırmıştır. Farabî mantık biliminin taksiminde Aristo'ya dayanmıştır. Medenî bilimlerin taksiminde ise Aristo ve Eflatun'dan istifade etmiştir. Hesap ve geometri bilimlerinin bölümünde Euklides'e dayanmıştır. Bununla birlikte Farabî'nin yaptığı sınıflama herhangibir Yunan düşünürünün yaptığını tekrarlamaktan ibaret değildir. İslamî bilimlere de yer vermiştir.

Farabî ve Ahlâk Felsefesi

İnsanın davranışlarının amacı hayır olmalıdır. İnsan felsefe yaparken ilkin kendisini anlamağa çalışmalı, sonra âlemi anlamaya çalışmalı ve böylece hayra yönelmelidir. Âlemin amacını öğrenmek ve anlamak demek mutluluğu bulmak demektir.

İnsan her şeyden önce bedeninin sağlığını korumak ister. Ayrıca yararlı ve zararlı olanı bilmek ister. İnsan kötülükten kaçıp iyiliği işledikçe ahlâklı davranmış olur. Nazarî felsefe eşyanın sebep ve neticesini bilmeyle ilgilidir. Amelî felsefe davranışla ilgilidir.

Bedeni korumak ve duyuların sağlığını korumak, hayvanlarda ve insanlarda ortaktır. Hayvanlarda eşyanın sebeplerini arama şevki yoktur. Hayvanlarda düşünce gücü bulunmadığından, içgüdü ile hareket ederler. Onlar eşya karşısında hayret etmezler. İnsan, hayvandan farklı olarak eşyadan hayret duyar. İnsan kendi cevheri üzerinde düşünebilen bir varlıktır. İnsanı anlamak için âlemin bütününü anlamak gerekir. Çünkü insan âlemin bir parçasıdır. İnsanın amacı da bütündür. Âlemin son amacını araştırmak demek mutluluğu aramak demektir. Kısacası insan felsefe yaparak mutluluğu bulur.

Farabî'ye göre bilgiyi aramakla, insanın kendisini araması aynı şeydir. Düşünmek demek, varlığı anlamak demektir. Bunu da biraz derinleştirirsek, varlık yani âlem, Tanrı'nın düşünmesinin ifadesidir. Bir bakıma düşünceyle varlık arasında fark bile kalmaz[3].

Farabî'ye göre insanın davranışları arasında öğülmesi, kötülenmesi ve bunun ikisi arasında olan davranışlar vardır. Buna göre, iyi davranışlar ölçülü davranışlardır. İyi ve güzel davranışların başında korkaklıkla atılganlık arasında olan ölçülülük gelir. Savurganlıkla cimrilik arasındaki tutumlu davranış da övgüye değer. Namuslu davranış da Farabî'nin nin övgüleri arasındadır

3 Mübahat Türker KÜYEL, anılan eser, S. 104-105

O'na göre insan bedenî zevke ve düşünce zevkine ulaşabilir: Düşünce zevki, bilgi öğrenme zevki, başarma zevki gibi hazlardır. Bedenî zevkler çabuk yok olur. Düşünce zevkine geç kavuşulur, ama uzun devam eder. Düşünce zevkini elde etmeye çalışmalıdır. İnsan, iyiliği kötülükten ayırarak iyi davranışlara yönelirse, kuramsal bilgiyi ve amelî bilgiyi birleştirmiş olur[4].

Farabî, mutluluğa ermiş olan insanların ruhuyla fasıkların ve cahillerin ruhlarını derece bakımından birbirinden ayırmaktadır. İyi davranışta bulunanların ruhu, öldükten sonra sonsuz derecede mutlu olarak yaşar. Fasıkların ruhu ise, öldükten sonra yaşamakla birlikte mutsuz olur. Ancak cahillerin ruhları nazarî ve amelî olgunluğa ermediğinden maddeye bağlıdırlar. Bu nedenle öldükten sonra, bunların ruhunun yok olması doğaldır. Farabî'nin bu görüşü oldukça özgün olmakla birlikte klasik İslâm anlayışıyla bağdaşmaz. Bununla birlikte Farabî'nin ruh görüşü bir eserinden ötekisine değişmektedir[5].

Farabî, sevgi ve adalet kavramları üzerinde çok durmuştur. İnsanların birbirlerini sevmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Yüce Allah'ın hem seven, hem sevilen varlık olduğunu belirtmiştir.

Fikir ve davranışları ortak olanlar arasında sevgi doğacağını beyan etmiştir. Bir de çıkardan meydana gelen sevgiden söz etmiştir. Ancak doğal sevginin de önemine değinmiştir. Bu sevginin aile bireyleri arasında önem taşıdığını söylemiş, bundan başka adalet sevgisine önem vermiştir. Toplum içinde insanların birbirlerine yardım etmeleri gerektiğini söylemiştir. Esasen insanın var olmasının amacı en üstün mutluluğu elde etmektir. Bu da iyi davranışlarla kazanılır. Bunun için de, iyi davranışların ne olduğunu bilip amaç edinmek gerekir. Buna göre insan içinde yaşadığı toplumda yurttaşlarıyla elele vermelidir[6].

Peygamberlik Felsefesi

Farabî din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışan bir düşünürdür. Bunu yapmak için filozof ve peygamberin amacının bir olduğunu söylemiştir. Hatta o, erdemli bir şehrin önderinin iyi davranışlarla, filozof ya da peygamberin amacına ulaşacağını belirtmiştir. Bu amaca peygamberlikde vahiyle ulaşılır. Peygamberliğe müsait olan kimse ilkin müstefad akıl

---

4 Hanna el-Fahuri ve Halil al-Car, anılan eser, c. II, s. 135-138

5 Mehmet AYDIN, Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile ilgili Bazı Yanlış Anlamalar, İslamî İlim, Enst. Dergisi, C. 5, S. 121-128; Hanna al-Fahuri ve Halil al-Car, anılan eser, C. II, S. 122-125,.

6 Bak. Farabi, Tahsîlu's-Seade, S. 43-44, Mısır baskısı.

derecesine ulaşır, sonra onun aklı faal akılla bağ kurar. Yüce Allah faal akıl aracılığıyla vahiy yollar. Faal Akıl, Allah'tan gelen vahyi peygamberin münfail aklına müstefad akıl aracılığıyla akıtır yani gönderir. Sonra, gelen vahiy peygamberin tahayyül gücüne ulaşır. Ancak burada önemli bir özellik vardır. Hakim ve filozof olan kimsenin münfail aklına da bilgiler ilahî kaynaktan gelir. Peygamberin ise tahayyül gücüyle vahy alma özelliği vardır*.

Burada önemli olan özellik filozofun aklıyla, peygamberin ise tahayyül gücüyle bilgiye ulaşmasıdır. Vahiy alan peygamber şu andaki ve gelecekteki olaylarla ilgi kurar. Mufarak makulatı ve diğer şerefli varlıkları tanıyabilir. Bu durum insanın en yüksek mertebesidir[7].

Bu duruma göre, Farabî açısından peygamber ve filozof erdemli bir şehirde başkanlık yapmak için uygundur. İkisi de faal akılla temas kurma gücüne sahiptir. Faal akıl hem dinî bilgilerin, hem de toplum düzeni için gerekli olan zorunlu bilgilerin kaynağıdır. Peygamberle filozof arasındaki fark, birincisi tahayyül gücüyle, ikincisi inceleme ve düşünme gücüyle bilgileri elde eder. Böylece Farabî dinle felsefeyi, akılla vahyi uzlaştırmaya çalışmıştır.

Her ikisinin de kaynağı yukarıda belirttiğimiz gibi faal akıldır. Farabî'ye göre gerçek birdir. Ancak o gerçeğe insanın ulaşma yöntemi farklıdır. Peygamber halk âlemine uygun düşecek kudsî bir güçle yaratılıştan donatılmıştır. Peygamberler yaratılıştan ve âdetlerden olan şeyleri değiştirecek mucizelerle gelmelidirler. Onların manevi aynaları Levh-i Mahfuz'da yok olması düşünülemeyecek bilgileri aksettirmekte güçlük çekmez. Tanrı elçileri olan melekler de peygambere Allah'tan tebligat getirir[8].

Ona göre, peygamberin mucize sorununda özel bir yetisi vardır. Peygamber en yüksek mutluluğa ulaşan insandır. Filozof ise akıl ve incelemeyle bunu başaran araştırıcıdır. Peygamber nasıl en iyi, en doğru ve en güzeli kendi sistemine göre anlatırsa filozof da aklı ve ahlâkı sayesinde bunu başarmak ve yaymak için çalışır.

Eğitim Felsefesi

Farabî'ye göre eğitim yöntemi ne fazla sert, ne de fazla yumuşak olmalıdır. Öğrencinin istek ve tutkusunu devam ettirmek eğitimde

* Farabi, el-Medinetu'l-Fadıla, çv. Nafiz Danışman, İst. 1976; sh; 61-72.

7 Ara Ehl al-Medine al-Fadıla, S. 85-87, al-Kahire,

8 Bkz. Farabi, Kitab al-Fusus, S. 9, Haydarabad, 1345.

önemli bir ilkedir. Buna göre öğrenci yetiştirme şartlarını hazırlamak da üzerinde durulması gereken bir husustur. Onun "su damlaya damlaya taşta gedik açar" sözü tanınmıştır. Bundan başka, eğitimde sorunları teker teker ele alıp derinleşmenin önemini vurgulamıştır. Ayrıca öğretmen öğrencisiyle bilimsel konuları tartışabilmelidir. O bu konuda Sokrates'in kendi öğrencilerinden ve yine Eflatun'un öğrencisi Aristo'dan bazı bilgiler öğrendiğini kaydetmiştir. Tartışırken gerçeklerin ortaya çıkacağını belirtmiştir.

Farabî, eğitimde mantık ve felsefe üzerinde ısrarla durmuştur.

Farabî'nin felsefesinde aklın büyük bir önemi vardır, Daha önce de dokunduğumuz gibi o, akılcı Aristo'nun görüşlerinden yararlanmayı ihmal etmemiştir. Farabî bir yandan devlet yönetiminde ve günlük işlerde akıl ve düşünürlerin önemini vurgularken, öte yandan vahyi ve peygamberi de din işlerinde kabul etmiştir.

Farabî, insanı cüz'î iradeye sahip sorumlu bir varlık olarak kabul ediyor. Bu nedenle çocuklara sorumluluk duygusunu aşılamanın önemine değinmiştir.

Farabî, eğitimde ilkin ikna yolunun ve sözlü dikkati çekme yolunun önemini vurgulamıştır. O'na göre yönetimin başkanının iradesini gerçekleştirmek için gereğinde zor yöntemi de kullanabilir. Ancak Farabî'nin kafasındaki yönetici son derece erdemli bir kişidir.

Farabî Çocukların karar verme yeteneği üzerinde de durmuştur. Farabi insanları özgür, tabiat açısından hayvana yakın ve köle olmak üzere üçe ayırmıştır. O'nun özgür insanı Nietzsche'nin üstün insanını hatırlatmaktadır. Özgür insan bağımsız ve akla uygun hareket etme gücüne sahiptir. Tabiat itibariyle hayvana yakın olan insan ise, duygularına yenik düşer. Bu tür insanlarda korku ve üzüntü eksik olmaz.

Farabî eğitimde şüphelerin giderilmesi üzerinde de durmuştur. Ona göre şüphe yüzünden baskı değil şüpheyi izleyerek gerçek olmayan görüşlerden çocuk uzaklaştırılmalıdır. Şüphe bir arayış yöntemi olmalıdır.

Eğitimin amacı mutluluğu bulmak ve insanın içinde yaşadığı topluma yararlı hale gelmesidir. Mutluluk ancak hayra ulaşmakla mümkündür. Hayra ulaşmak için de felsefeden yararlanmak gerekmektedir.

Farabî, felsefe öğrenmek isteyenlerde aşağıdaki özellikleri aramıştır: Genç olmak, iyi mizaçlı olmak, ahlâk ve erdem kurallarına uygun alışkanlıklar edinmek, Kur'ân'ı öğrenmiş olmak, din bilimlerini iyi bil-

mek, kötü özelliklerden arınmış olmak, kötülükten kaçınmak, ihanetten sakınmak, hileden uzak durmak, dinin buyruklarını yerine getirmek, bilimi ve bilim adamlarını her şeyin üstünde tutmak[9].

Farabî, Kitab fî Cem' Beyn Ra'yey al-Hakimeyn Eflatun al-İlahî ve Aristatalis adlı küçük eserinde Eflatun ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Zira ona göre felsefe birdir.

Farabî, Aristo'nun kimi görüşlerini düzeltmiş ve bir çok felsefei sorunlara ışık tutmuştur. Felsefeye yeni terim ve kavramlar kazandırmıştır. Öz ile varlık ya da mahiyetle hüviyet üzerinde durarak üniversali bireye indirgemek istemiştir. Farabî'nin bir çok felsefi sistemden etkilenmesi akla gelir. Özellikle Hind, Hristiyan, Sabiî, Maniheist, Eflatuncu ve Aristocu düşünceleri bunlar arasında sayabiliriz. Ancak eklektik bir yöntem izlemesine rağmen onun felsefesinde özgün görüşler yer almıştır. Bu nedenle de kendisine al-Muallim al-Sani (II nci Öğretmen) denmiştir. Onun dinle felsefeyi uzlaştırma çabaları yanında mantık, hesap ve geometri gibi müspet bilimlere önem vermesi de dikkati çekişidir.

Görülüyor ki Farabî ,eğitim felsefesinde felsefeye ve müsbet düşünceye önem vermiştir. Akla değer vererek çağdaş gelişmelerin izlenmesini öngörmüştür.

Yönetme Sanatı

Farabî genel olarak toplumları ikiye ayırır: 1. Olgun toplum. 2. Eksik toplum. Olgun toplumu da en büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Eksik toplumu ise köy, mahalle, sokak ve ev toplumları olmak üzere dörde ayırıyor.

Farabî'ye göre insanlar mutlu olabilmek için, bir yönetim altında birlikte yaşamak zorundadırlar. İnsan toplumsal bir varlıktır. Bu nedenle insanların yardımlaşmaları gerekir. Erdemli başkanın buyruklarını yerine getirmek her yurttaşın görevidir. Toplumda yardımlaşma hem fikir yönünden ve hem de davranış yönünden olmalıdır. Fikir yönünden toplumun mutluluğu için düşünmek, ilkeler tesbit etmek ve varlığın hikmetini incelemek gerekir. İnsan hayatında dinin de önemli bir yeri vardır. Davranış açısından erdemli ve hayırlı işler yapmanın önemi büyüktür. Bu da insanların ihtiyaçlarına yardım etmekle mümkündür[10].

9 Aydın SAYILI, Farabî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri, Belleten C. XV, Sayı: 57, S. 41, Ankara 1951.

10 Kemal Yazıcı ve Anton H. KEREM, Alam al-Felsefe al-İslamiyye, S. 462–465, Dar al-Makşuf baskısı. Lübnan.

Farabî'nin peygamber ve düşünür arasındaki benzerliklere dair görüşlerine yukarıda değinmiştik. Şimdi ise bir topluluğu yönetme açısından, bu konunun ayrıntılarını belirteceğiz.

Bir şehirde herkes önderlik yapacak durumda değildir. Önderlik yapacak kimsenin, herşeyden önce yaradılışdan bu işe kabiliyetli olması gerekir. İkinci olarak da önder, meleke, görüş ve irade itibariyle hazırlıklı olmalıdır. Başka bir deyimle önder bilfiil akıl ve makul olma derecesine yükselmelidir. Bu şüphesiz üstün insanlara özgü bir şeydir. Böyle bir insanın nefsi, akl-ı fa'al ile bağlantı kurar. Bu da ilkin münfail aklın ve müstefad aklın onda meydana gelişiyle olur. Müstefad akıl sayesinde fa'al akıl ile bağlantı hasıl olur.

Faziletli şehrin önderi olan insan, bilgileri doğrudan doğruya fa'al akıldan alır. Bu bilgiler bir çeşit vahiy yoluyla hasıl olur. Bu da uykuda veya uyanıkken mümkündür. Akl-ı fa'al sadece bir aracıdan ibarettir. Çünkü akl-ı fa'al, Allah'tan akıp gelen birşeydir. Başka bir deyimle, Allah bilgileri Akl-ı Fa'al aracılığı ile önder insana vahyeder. Akl-ı Fa'al, Allah'dan aldıklarını müstefad akıl aracılığı ile münfail akla akıtır. Bu bilgiler önder olan insanın muhayyilesine geçer. Böyle bir insanın münfail aklına bilgilerin akmasiyle o insan hakîm, filozof veya erdemli önder olur. Bu bilgiler kimin mütehayyile kudretine akarsa, bu insan da peygamber olur Gelecekten haber verir. Bu dereceye yükselen insan, mutluluğun ve insanî derecelerin en yüksek noktasına ulaşmış demektir[11]. Böylece Farabî, peygamber, filozof veya bir devleti idare eden önder arasında felsefî yönden bağlantı kurmaya çalışmıştır. Esasen Tahsilü's-Seade adlı eserinde filozof, başkan, kral, kanun koyucusu ve önderin aynı anlamda olduğunu belirtmeye çalışmıştır[12].

Farabî, Peygamberlik felsefesi üzerinde esaslı surette eğilen ilk İslam filozofudur. Onun faziletli bir şehrin önderinde bulunması gereken özellikler hakkındaki görüşleri oldukça dikkati çekicidir. Bu özelliklerin bazıları yaratılıştan olur. Bazıları da sonradan kazanılır. Önder'in yaratılıştan olan özellikleri cismanî, aklî, ifade ve belağatla ilgili, ilmî ve ahlâkî olmak üzere beşe ayrılır. Şimdi bir önderde bulunması gereken bu özellikleri sırasiyle görelim.

11 Bak. al-Medine al-Fadıla, s. 71; Tarih al-Felsefe al-Arabiyye, c. II, s. 145, 153; Abdulhalim Mahmud, at-Tefkir al-Felsefi fi al-İslam, c. II, S. 153-155, Mısır, (tarihsiz).

12 Bak. Tarih al-Felsefe al-Arabiyye, C. II, s. 153; Muhammed Ariyyet al-Ebraşi ve Ebul Fütuh Muhammed, A'lâm es-Sakafet al-Arabiyye ve Nevabiğ al-Fikr al-İslami (al-Mecumua as-Saniye), S. 78-79, al-Kahire (tarihsiz).

1. Cismanî özellikler: Önderin vücudu sağlam, organları da tam olmalıdır.

2. Aklî özellikler: Önderin anlayışı çok, hafızası kuvvetli ve zekâsı keskin olmalıdır.

3. Kudret ve belağatle ilgili özellikler: Her şeyi açık bir surette ifade etmek.

4. İlim ve araştırmayı sevmek

5. Ahlakî özellikler: Yemede, içmede ve cinsî arzularda ölçülü olmak, dostluğu sevmek, yalandan sakınmak, ululuğu benimsemek utandırıcı şeylerden kaçınmak, dünyalık paraya ve menfaata düşkün olmamak, adaleti sevmek, zulümden kaçmak, ölçülü mizaçta olmak, lüzumsuz kızmamak, büyük bir azim ve irade sahibi olmak, gerekli şeyleri yapmakta korkak değil cesaretli olmak[13].

Farabî'ye göre bu özelliklerin hepsi pek az kimse de bulunur.

Önderin sonradan kazanacağı özellikler ise şunlardır:

1– Hakîm olmak. Bu demektir ki, önderin ruhî özellikleri tam olmalıdır. Fa'al akıl ile bağlantı kurmayı başarmalıdır.

2– Önder, kendinden önce gelenlerin koydukları kanun ve usulleri bilmelidir. Bu hususları kafasında iyi tutmalıdır. Şehirleri idare eden eski insanların yaptıklarından faydalanmalıdır.

3– Eskilerin deney ve kanunlarından yeni hükümler çıkarmak. Başka bir deyimle kıyas yapmak.

4– Günlük sorunlar hakkında eski şehirlerin usûl, örf ve adetlerinden faydalanmak. Bunu yaparken şehrin menfaatini gözetmek ve isabetli hükümlere varmak.

5– Eskilerin izinden yürüyerek çıkardığı hüküm ve koyduğu usulleri halka öğretmek.

6– Savaşa dayanıklı olmak ve savaş kurallarını iyi bilmek[14].

Farabî, peygamber, filozof ve siyasî önderin aynı özelliklerle mücehhez olmasını anlatmakla beraber, mucize sorununda peygamberlerin özel yetilerini de kabul etmektedir. Farabî hiçbir zaman Hz. Muhammedin Hak Peygamberi olduğunu inkâr etmemiştir. O, peygamberlik felsefesini bir yandan dinden, diğer yandan da Eflatun'un Cum-

13 Farabî, Fusul Min Ara Ehl al-Medinet al-Fadıle, s. 67–71, yayınlayan: Ali Abd al-Vahid Vafi, al-Kahire, 1961.

14 Farabî, Fusul Min Arai Ehl al-Medinet al-Fadıle, s. 71–75.

huriyet'inden faydalanarak kaleme almıştır. Böylece bu konuda da dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre Peygamber, en yüksek mutluluğa ulaşan insandır. Filozof da akıl ve tetkikle bunu başaran araştırıcıdır. Peygamber nasıl en iyi, en doğru ve en güzeli, kendi sistemine göre anlatırsa, filozof da aklı ve ahlakı sayesinde bunu başarmak ve yaymak için çalışır. Esasen Farabî'ye göre felsefe güzeli ve mutluluğu tahsil etmek ilmidir[15].

Ruh, Melekler ve Ahiret Sorunu

İnsan iki cevherden ibarettir:

1- İnsanın şeklî tarafı yani bedeni. Beden hareket eder durur, yer tutar ve bölünebilir.

2- Diğer cevherin şekli yoktur. Bu ruhtur. Onu ancak düşünce kavrar. İnsanın şeklî tarafı halk âlemindendir. Ruhî tarafı ise emr alemindendir. Çünkü ruh emr âlemindendir. Beden ise halk âleminde bulunur.

İnsanın açık görünen tarafı bedenidir. Gizli tarafı ise ruhudur. Ruh da ikiye ayrılır:

1- Amel ile ilgili olan ruh.

2- İdrakle görevli olan ruh.

Bunların da ayrıca dereceleri vardır.

İnsanın ruhu yani nazarî akıl, ilahî feyzden nasibini alır. İnsan ahlâken olgunlaşarak Allah'a yükselebilir. Bilgiler bir aynaya akseder gibi ilâhî kaynaktan ruha coşar gelir. Böylece de insan en yüksek manevî zevke ulaşabilir. Tabiî bu hâl normal bir ruha nasip olmaz. En yüksek mutluluğa, ancak kudsî ruh ulaşır[16].

İnsan tasavvufî bir arınma ile ulvî âleme yükselirse, her şeyin Allah'ın zatında birlik olduğunu ve halk âlemindeki çokluğun arızî bulunduğunu anlar[17].

Meleklere gelince: Bunlar ilmî suretlerdir. Onların cevherleri ibda edilmiştir. Bunların suretleri yoktur. Bunlar ibdaî bilgilerdir. Fakat ibda' edilmelerinden sonra kendi zatlarıyla kaim olurlar. En yüksek

15 Farabî, Kitab at-Tenbih ala Sebil as-Seade, s. 20-1, Haydarabad, İbrahim Makdur, Farabî, A History of Muslim Philosophy içinde, c. I, s. 463; Sağir Hasan Masumi, Farabî (sözü geçen eser içinde) s. 710-712.

16 Bak. Kitab al-Fusus, s. 9-15.

17 Bak. De Boer, anılan eser, s. 173-174

emri düşünürler. Kudsî ruh onlara uyanıklıkta hitap edebilir. Nebevî ruh ise, uykuda onlarla müaşeret eder.

Meleklerin zatları vardır. Biz onlara, insanlara nisbetle zat isnad edebiliriz. Fakat gerçek zatları emr alemine aittir. Onlarla beşeri güçler arasında ancak insanın kudsî ruhu mülaki olabilir. Bu mülakattan sonra, insanın açık ve gizli duyguları yükselir. İnsan kabiliyet ve temizliğine göre meleği görebilir. Fakat meleği gerçek bir şekil halinde ve zatıyla değil, manevi olarak kavrar. Onun sesini işitir.

Vahiy almaya müsait kimse melekle bağlantı kurar. Manen vahiyleri ondan alır. Melek mecazî bir surette tezahür edebilir[18].

Görülüyor ki, Farabi'nin ruh ve melek anlayışı birtakım tefsir ve te'villerden ibarettir. Bu hususta her eserinde sistemli olarak aynı açıklamayı yapmadığı görülmektedir. Bu konuda da bir yandan felsefeye meyli, diğer yandan da dinden vazgeçemeyişi açık olarak anlaşılmaktadır. Daha doğrusu o, ruh melekleri hem dinî ve hem felsefi olarak açıklamaya çalışmıştır.

Mead Sorunu

Beden öldükten sonra, ruhlar için mutluluk ve işkence vardır. Bu tabiî yukarda belirtildiği gibi, ruhlara göre değişir. İnsanın ameline göre Âhirette ruhu mükafatlandırılır veya cezalandırılır. Cahil ruhların sonu yoktur. Ancak Farabî'nin ruh görüşü eserlerine göre farklıdır.

Allah inayet sahibidir. Her şeyi ihata eder. O'nun herkesle ilgisi vardır. Herşey O'nun hüküm ve takdiriyle olur. Hayır ve şer O'ndandır[19].

Farabi'nin Etkisi

Farabî her şeyden önce kendinden sonra gelen İslâm felsefesini etkilemiştir. Özellikle İbn-i Sina'nın, Farabî'nin izinden gittiğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn-i Sina gençliğinde Aristo'nun metafiziğini belki kırk kez okumuş ve anlıyamamıştır. Ancak daha sonra bir kitab satıcısının ısrarı üzerine satın aldığı bir kitabın Aristo'nun metafiziğinin amacı hakkında, Farabi tarafından yazıldığını görmüştür. Hemen kitabı okuyan İbn-i Sina anlıyamadığı sorunları çözmüş ve böyle bir kitaba sahip olmanın mutluluğunu duymuştur.

18 Bak. Kitab al-Fusus, S. 9, 15-16.

19 Bak. Uyun al-Masail, fi'l-Mantık ve Mebadi'l-Felsefe, s. 10, Kahire 1328/1910.

Bundan başka, kimi zaman eleştirici bir üslupla olmakla birlikte İbn-i Bâcce, İbn-i Rüşd ve İbn-i Tufeyl de Farabî'nin düşüncelerinden söz etmiştir. Ayrıca Farabî'nin Fiziğinden İslâm alemi etkilenmiştir. Mantık konusunda da Farabî'nin etkisi büyük olmuştur. İbrani filozof Maymonides mantık öğrenmek için Farabî'nin eserleriyle yetinilebileceğini söylemiştir. Farabî'nin bazı eserleri Latince ve İbraniceye çevrilmiştir. Domingo Gundisalvo, Albertus Magnus, Aquinos'lu St. Thomas ve Roger Bacon Farabî'den etkilenmişlerdir.

O'nun İhsâu'l-Ulûm'u, Kitabu'l-Musiki'si ve diğer bazı eserleri latinceye çevrilmiştir.

Özellikle Gundissalvi (De Divisione Philosophica) adlı eseriyle Farabî'nin fizik, matematik ve metafiziğe dayanan görüşlerine yer vermiştir. Farabî'nin bilimleri nasıl sınıflandırdığını açıklamıştır.

Saint Thomas, Farabî'nin Allah'ın varlığının delilleri hakkındaki görüşlerinden yararlanmıştır. Ayrıca onun akıl, psikoloji ve felsefesi kavramlarından etkilenmiştir.

Farabî'nin İbn-i Sina'nın akılcılığını, İbn-i Bacce'nin faal akıl kuramını, Nasır Tusî'nin ahlâkçılığını, Gazzalî'nin psikolojik yorumlarını ve hatta İbn-i Arabî'nin varlıkta birlik görüşünü etkilediği bilinmektedir[20].

Sonuç

Farabî, Allah'ın varlığını sistemli bir surette açıklamayı başarmıştır. Bu hususta akıldan yeteri kadar yararlanmıştır.

Âlemin varoluşunda din ile felsefeyi uzlaştırmak için çaba harcamıştır. Bu hususta Aristo ve Plotinos'un görüşlerinden çok faydalanmıştır. Bize göre o, ibda fiilini ihdas anlamında kullanmıştır. Âlemin zamansız var olduğu görüşünü, Allah'ın ilmine bağlamıştır. Allah'ın ilmi öncesiz olduğu ve değişmediği için âlemin de öncesiz bir surette var olduğunu ima etmiştir. Bundan İslam kelamcıları açısından başarısız olduğu söylenir. Fakat onun bu konuda Kur'an'ı inkâr etmek niyetinde olmadığı kanısındayız, Gazzalî'nin bu yüzden acı eleştirisine uğrayan Farabî Allah'ın ilim sıfatı ile O'nun hür iradesini uzlaştıramamıştır. Bu uzlaştırmayı yapsa idi tekfir edilmezdi.

Peygamberlik felsefesinde Eflatun'un Cumhuriyeti'nin izlerini buluyoruz. Bununla birlikte vahiy sahibi peygamberlerin varlığını kabul

20 Prof. Dr. Cavit SUNAR, İslam'da Felsefe Ve Farabi, c. 1,. s. 72, Ankara, 1972.

etmiştir. Peygamberlerin yalnız âhireti değil, dünyayı da düzenleyici seçkin kimseler olduklarını ifade etmiştir. Filozofun da tetkik ve akıl ile bir peygamber gibi davranması gerektiğini kendisine göre anlatmıştır. O, peygamberi, filozofu ve erdemli siyasal önderi en yüksek mutluluğu gerçekleştirecek kişiler olarak göstermiştir.

Ruhların bir bedenden diğer bedene geçemiyeceğini söyleyerek tenasühe karşı koymuştur. Ruhun bedenden sonra olduğunu söyleyerek Eflatun'a muhalefet etmiştir. Gazzalî'nin al-Munkız Min al-Dalal ve Tehafüt al-Felasife'de anlattığına göre, Farabî âhirette sevapların ve cezaların bedenlere değil, ruhlara uygulanacağını söylemiştir. Bu da onun din felsefesinde bir buhranı olarak gösterilir. Fakat onun âhiret hayatına, kaza ve kadere, hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna, meleklere ve vahye inandığını gösteren ifadeleri de vardır. Onun İslamiyete karşı olduğu kanısında değiliz. Onun yapmak istediği şey topluma ışık tutmak, felsefe ile dini uzlaştırarak aklı ve maneviyatı değerlendirmek olmuştur. Bunu yaparken her insan gibi onun da yanılmalarını normal karşılamak yerinde olur. Bir insanın küfrüne 99 ihtimal, imanına ise bir ihtimal olsa, o bir ihtimale dayanarak onu mü'min saymak İslam büyüklerince de kabul edilmiştir. İman esaslarının hepsine inanan Farabî'ye tekfirde de acele etmemek uygun olur.

Esasen Gazzalî de bir kimseyi hemen kâfir saymanın karşısında olmuştur. Gazzali, Allah'ı, peygamberi ve ahireti Kur'an'da olduğu gibi kabul eden kimsenin diğer konulardaki tevilini mazur göstermek için delilller vermiştir[21].

Gazzalî'nin Tehâfüt al-Felâsife'de Farabî (Ölm. H. 339 /M. 950) ve İbn-i Sina (Ölm. H. 428 /M. 1037) ya karşı oluşu, Ehl-i Sünnet inancını savunmak ihtiyacından gelmiştir.

Gazzalî, görüşlerini insanların kültür derecesine göre açıklamıştır. Bir çok eserinde Gazzalî de felsefî sorunlara dalmıştır. Şüphesiz ki Gazzalî daha çok din bilgini ve mutasavvıftır. Farabî ise daha çok hakîm ve filozoftur. Biz Farabî'nin hata ve savaplarıyla birlikte İslam Felsefesi Tarihinde çok önemli bir yer işgal ettiğini teslim etmeliyiz.

Farabî'nin akılcılığında yaşadığı ve yetişdiği çevrenin etkisi büyüktür. Farabî Mogoç, Mani ve Hristiyanlık dinlerinden haberdardır. Onun yetiştiği yerlerde Budizmin etkisi de eksik değildi. Maveraünnehir'de Nesturî, Yakubî ve Melkit Hristiyanlık kültürünün de bilindiği unutulmamalıdır. Hatta Agru'da bir klisenin yapılmış olduğu da kay-

21 Bak. Gazzalî, Faysal at-Tafrika Beyn al-İslam Ve'z-Zandaka, s. 15-20, Mısır 1907.

naklarda yazılıdır. Yunan kültürünü iyi bilen Süryanîlerle Farabî'nin ilişkisi olmuştur. Özellikle Türk-Çin üniversalizmi Farabî'nin görüşlerinde etkisini gösterir. Türk üniversalizmi milattan önce 1051–249 devrinde kurulmuştur. Evrenin çeşitli unsurlarını iki zıt kutubda birleştiren üniversalizm, bu ilkeleri birbirini tamamlayıcı olarak nitelendirir. Üniversalizmin amacı uzlaşmayı sağlıyarak dengeyi bulmaktır. Üniversalizmde gök tanrısının yeri vardır. Bu tanrı her şeyin merkezi durumundadır. Farabî yer yüzünde her toplumun erdemli bir başkan etrafında toplanması gerektiği görüşünü savunmuştur. Böylece Türk üniversalizmindeki merkeziyetçiliği benimsemiştir. Üniversalizm insanları birleştirme amacına yöneliktir. Üniversalizmin temsilcileri şehir ve kasabalarda olduğu kadar otlaklarda dolaşan Türk göçebeleridir. Türklerde eski dinî başkanlar hoş görülü insanlardı. Sekizinci yüzyılda Kırgızların diktikleri sütunlarda Göktürk harfleriyle Türkçe ağıtların yanında mezar taşlarında Kamların başları da çizilmiştir. Bunlar ruhanî varlıklıkları temsil etmektedir. Müslümanlar buraları aldıkları zaman Türklerle karşı karşıya geldiler. Türkler İslamiyeti sevdiler ve savundular. Ancak eski görüşlerinin kimileri de kaldı. Türklerin İslâmlığı akılcı olduğu kadar, hoşgörülüdür[22]. Kimi zaman da akılcılıkla gönül âlemini yani mistik yaşantıyı birleştirirler.

İşte böyle bir ortamda yetişen Farabî akla da, gönül âlemine de yeteri kadar değer vermiştir. Dinsel açıdan tutuculuk göstermemiştir. Farabî'nin yönetme san'atında merkeziyetçi bir idarenin tohumları görülmektedir. O böyle bir yönetme san'atını kaleme alırken Eflatun'un Cumhuriyet'i kadar Türk törelerinden etkilenmiştir. Buna İslam'ın erdemlerini de ekleyince çağına göre özgün bir görüş ortaya çıkmıştır.

Peygamberle filozofu amaçta birleştirmesinde de aynı kültürün etkisini görürüz. Kısacası Farabî felsefî görüşleri, yönetme sanatı, eğitim, musiki ve akılcılığa verdiği önemle Türk düşünce tarihinin ve hatta İslam felsefesinin ilk büyük düşünürüdür. Onun düşünceleri kendinden önce yaşamış Arap filozofu Kindî'ye göre çok daha özgündür.

22 Emel ESİN, Farabi'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür Ve San'atı, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. I, Cüz: 3–4, s. 105–111, İstanbul, 1976.

İBNİ SİNA VE FELSEFESİ

İbni Sina 980 yılında Buhara'da doğdu. Büyük bir Türk düşünürüdür. Gençliğinde Abdullah en-Natılî'den felsefe öğrendi. 10 yaşında iken Kur'ân'ı ezberledi. İsa b. Yahya'dan tıp bilgisi aldı. Kısa zamanda felsefe, mantık, astronomi, matematik ve doğa bilimlerinde bilgisini derinleştirdi. Buhara Sultanı Nuh b. Mansur'u tedavi etti. İbni Sina'dan memnun kalan Nuh, onu Sıvan ul-Hikme adlı Saray Kitaplığının başına getirdi. İbni Sina, Buhara'da incelemelerine bir süre devam etti. Nuh'un ölümü üzerine Rey'e gitti. Orada henüz 17 yaşında iken öteki doktorlardan daha üstün olduğunu ispatladı. Rey Emiri Mecdu'd-Devle'yi tedavi etti. Düşünürümüzü bir süre sonra Hemedan'da görüyoruz. Hemedan Emiri Şemsu'd-Devle, İbni Sina'ya saygı gösterdi. İbni Sina hastalanan bu Emiri de iyileştirdi. Bunun üzerine Şemsu'd-Devle O'nu bakan olarak atadı. Ancak askerlerin bazı hoşnutsuzlukları üzerine İbni Sina hapsedildi. Şemsu'd-devle tekrar hastalanınca İbni Sina o'nu tedavi etmek üzere hapishaneden çıkarıldı. Emiri tekrar tedavi eden İbni Sina yeniden bakan oldu. Ancak ordudaki karışıklıktan rahatsız olan İbni Sina, İsfehan'a gitmek istedi. Yetkililer bunu öğrenince, İbni Sina'yı yeniden hapse attılar. Şemsu'd-Devle'nin ölümünden sonra İsfehan Emiri Alau'd-Devle Hemedan'ı zaptederek İbni Sina'yı kurtardı. İbni Sina 1037 yılında öldü[1].

İbni Sina'nın Eserleri:

Düşünürün pek çok eseri vardır. En tanınmış olanları şunlardır:

1- El-Kanun fi't-Tıb,

2- En-Necat

3- Kitabu'ş-Şifa.

---

1 Bak.: Dr. Abdurrahman Merhaba, Min al-Felsefet al-Yunaniye İla'l-Felsefet al-İslâmiy- s. 474-570, Beyrut 1970.

4- Aksamu'l-Ulumi'l-Akliye,

5- El-İşarât ve't-Tenbihat,

6- Et-Tabiiyyât min Uyûni'l-Hikme,

7- Hayy b. Yakzan,

8- Risale fi'l-Aşk,

9- Kitab fi's-Siyase,

10- Risaletü'l-Ahlâk.

İbni Sina'nın Felsefesi

İbni Sina, İslâm Felsefesi açısından, özellikle üç ana sorunda adını duyurmuştu: 1- Varlık Felsefesi, 2- Nefs (Ruh) Kuramı, 3- Doktorlukla ilgili çalışmaları.

İbni Sina, Ruhun varlığını uçan adam örneği ile ispatlamıştır. O O bir insanın duyum olmadan boşlukta durduğunu varsaymıştır. Böyle bir adamın beş duyusunu çalıştırmadan düşünmeğe vardığını tasarlamıştır. Bu durumda böyle bir adamın kendi bilincinin varlığının farkına varacağını söylemiştir. İnsanın kendi varlığının farkına varan yönüne ruhî yönü, ya da nefsî yönü demiştir. Böylece İbni Sina bedenle ruhun ayrı ayrı tözler (cevherler) olduğunu bildirmiştir. Ruhun bedenden farklı olduğunu anlatmak için şu örnekleri vermiştir:

İnsan bedeni çok çalışınca yorulur. Ruh ise yorulmaz. İnsan organlarının bazısını kaybetse, yine kendi varlığının farkına varır. Demek ki eli ayağı kopan bir insan yine düşünebiliyor, kendi varlığının şuuruna varabiliyor. O halde ruh bedenden farklıdır. Kaldı ki yaşlanınca bedensel gücü geriliyor, ruhsal gücü artıyor. İnsanın 40 yaşından sonra ruhsal açıdan daha çok olgunlaştığı bir gerçektir. İbni Sina açısından düşünmek gerekir ki, ölüm olgusu gerçekleştiğinde bedenin şekli değişmekte ve bir et yığını haline gelmektedir. O zaman bedeni bir cevherin terkettiği belli olmaktadır. Bedeni terkeden bu cevher ruhtur. Demek oluyor ki insan bedenden ve ruhdan meydana gelmiştir. Ancak İbni Sina'ya göre ruhun bedenin yaratılmasından önce ayrı bir varlığı yoktur. Bedenin meydana gelmesiyle birlikte ilâhî kudret ona ruhu vermiştir. Ancak beden ölümlü, ruh ölümsüzdür. Bedenden sonra ruh sonsuz olarak yaşayacaktır[2].

---

2 Bak.: İbn Sina, al-İşarat va't-Tenbihat, c. II, s. 305-400, Mısır 1948; al-Gazzalî, Tehafut al-Felasife, s. 238-292, Dar al-Maarif baskısı 1955.

İbni Sina'ya göre ruhun iki yönü vardır: 1– Amelî (yapıcı) yönü, 2– Nazarî (kuramsal) yönü. Bunlara nazarî akıl ve amelî akıl da diyebiliriz. Nazarî akıl insanın bilici yönüdür. Ruhun bu yönü sayesinde insan kavramlar kurar yani nesneler hakkında bilgi edinir. Tecrübelerini değerlendirir. Sonuçlama yapar. Her hangi bir olaydan sonuç çıkarır. Yine ruhun bilici yönü sayesinde olaylar arasında nedensellik bağı kurar. Nihayet Allah'ın varlığını ruhun bu gücü sayesinde bilir. Ruhun bu gücü, insana iyi ve kötüyü göstererek amelî aklın çalışmasını sağlar. Amelî akıl ruhun geniş ölçüde irade ile ilgili yönünü temsil eder. Amelî aklını iyi kullanan kimse iyi davranışları işleyip, kötü davranışlardan kaçınır. Esasen İbni Sina insanın cüz'î iradesini kabul etmiş ve sorumluluğunu doğrulamıştır. O'na göre insan davranışlarından sorumludur[3].

İbni Sina'ya göre insan ruhundan başka hayvanî ve nebâtî ruhlar da vardır. Nebatî ruhun gâziye (besleyici), nâmiye (büyütücü – yetiştirici), müvellide (doğurucu) yönleri vardır. Hayvanî ruhun ise bunlara ek olarak hareket ve idrak gücü vardır. İdrakin de iç ve dış duyumları vardır. Dış duyumlar: Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma bu grupta toplanır. İç duyumlara gelince: Müşterek his (ortak his), hayal etme, tasarlama, vehm ve anımsama (hatırlama) dan ibarettir. Hayvanda hareket gücünün şehvet ve öfke olmak üzere ayrıca iki özelliği vardır. Kuşkusuz İbni Sina'ya göre, insan ruhu öteki ruhlardan farklıdır. Çünkü insan kendisini eşyadan ayırabilmektedir. Deneyimlerini kuşaktan kuşağa bırakabilmektedir.

İbni Sina'nın Varlık Felsefesine gelince: Bu hususta İslâm Felsefesi ile Yunan düşüncesini uzlaştırmağa çalışmıştır. Temelde Kur'ân'a bağlı olmakla birlikte, Eflâtun ve Aristo'dan da yararlanmıştır. Böylece ortaya koyduğu varlık felsefesi özgün (orijinal) bir felsefe olmuştur. İbni Sina, varlığın zat itibariyle ezelî (öncesiz) olduğunu söylemiştir. İbni Sina'nın bu düşüncesinde İslâmiyet açısından bunalımlar vardır. Ancak İbni Sina âlemin (evrenin) zaman itibariyle öncesizliğini iddia ederken hiç bir zaman Kur'ân'ı inkâr etmeyi düşünmemiştir. Aksine varlık felsefesini Allah'ın sıfatlarına uydurmağa çalışmıştır. Çünkü O'na göre Allah öncesizde (ezelîde) irade etmezken sonradan irade etmiş olursa, O'nun zatında değişiklikler oluyor demektir. Oysa ki Kur'ân'ın bildirdiğine göre Allah'ın iradesi sonsuz ve her türlü değişmeden münezzehtir. Bu nedenle O'na göre âlemin var olması Allah'ın zatı nedeniyledir, ve fakat zaman açısından öncesizdir. Bu tıpkı bir insanın gölgesinin,

3 Bak.: İbn Sina, Mecmuatu b. Sina al-Kubra fi'l-Ulum ar-Ruhiye, s. 3-62, Mısır (tarihsiz); İbn Sina, Risaletu'n-Adhaviyetun fi Emri'l-Mead, s. 38-44, Mısır 1949.

bedeninin hareketi nedeniyle ve fakat bedeniyle birlikte hareket etmesi gibidir. Başka bir örnekle bu husus şöyle anlatılabilir: Kolumuzun bir sopayı çevirdiğini düşünelim. Sopanın hareketinin nedeni koldur. Ancak sopa kolla aynı anda hareket etmiştir.

İbni Sina bu iddiasını ispatlamak için şöyle bir düşünce yürütmüştür. Eğer Allah âlemin varedilmesini öncesizde irade etmeyip, belli bir zamanda diledi ise, âlemin varlığından önce ma'dumun bulunmuş olması gerekir. Bu demektir ki Allah'ın âlemi varetmeyi dilemesinden önce içinde yokluk bulunan bir zaman vardır. Görülüyor ki zamandan önce zaman bulunmaktadır. Zaman ise hareketin sayısıdır. Hareketin süresidir. Hareket ise cismin yer değiştirmesi ile meydana gelir. Cisim ise âlemin bir parçasıdır. O halde zaman, hareket ve cisim birbirine içiçe bağlıdır. Zaman öncesiz olduğuna göre cismin de yani âlemin de öncesiz olması gerekir.

İbni Sina bu iddiasını başka türlü de açıklamıştır. Bir şey var olmadan önce (hadis olmadan önce) ya vaciptir, ya varlığı imkânsızdır, ya da mümkündür. Eğer âlem vacip sayılırsa varlığı öncesizdir, demektir. Âlemin varlığı imkânsız sayılırsa, âlem yoktur demektir ki, bu bir çelişkidir. Çünkü âlemin varlığı gözle görülmekte ve elle tutulmaktadır. Geriye âlemin mümkün olması şıkkı kalmaktadır. Mümkün bilindiği üzere varlığı ve yokluğu ihtimal içinde olandır. Âlemin varlığı mümkün olunca, varolabilmesi için bir mekâna ihtiyacı vardır. Bu mekân da ancak cisimle var olabilir. Bu durumda âlemin var olabilmesi için kendisini izâfe edecek bir cisme ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu da cisimden önce cisimin varolmasını gerektirir. Böylece âlemin öncesizliği ortaya çıkar.

İbni Sina'nın bu görüşü, Gazzalî'nin sert tepkisine yol açmıştır. Gazzalî'ye göre Allah'ın iradesi için sınır yoktur. "kun fe yekûn" emri ile Yüce Allah her şeyi yoktan varetmiştir. Haraket ve zaman yoluyla İbni Sina'nın ileri sürdüğü görüşler Gazzalî'ye göre vehimden ibarettir. Gazzalî abartarak onu eleştirmeğe devam eder:

İbni Sina'ya göre Allah cüz'iyatı yani ayrıntıları bilmez. Allah küllileri bilir. O'na göre cüz'iyat yani ayrıntılar değişir. Allah ilim sıfatına sahiptir. Eğer Allah cüz'iyatı bilseydi O'nun ilminin de değişmesi gerekirdi. Gazzalî bu görüşe, bilinenin değişmesiyle bilenin değişmiyeceğini söyleyerek cevap vermiştir.

İbni Sina, Âhiret hayatı ile ilgili "hudus'"dan bahsetmekle birlikte, cezaların ruhlara uygulanacağına varan görüşlerine de rastlanır. Bu hususta kesin tutumu açık değildir. Bununla birlikte Gazzalî, O'nu beden-

lerin dirileceğini kabul etmedi diyerek ağır bir biçimde suçlamıştır. İbni Sina'nın görüşü, sonsuz ruhla sonlu bedenin uyuşması güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Gazzalîye göre Allah'ın kudreti bedenleri ruhlarla birleştirmeğe yeter.

Yukarıda sözünü ettiğimiz İbni Sina'nın varlık felsefesi, Allah'ın ilmini yorumlayışı ve meadı açıklaması Gazzalî'nin Tehâfut al-Felâsife'si açısından söz konusudur.

Her nasılsa Gazzalî, Farabî ve İbni Sina'ya bu sorunlar dolayısiyle onların bütün yazdıklarını dikkate almadan hücum etmiştir. Bu da İslâmiyeti savunma ve felsefenin dini gölgelemesini önleme amacından kaynaklanmış görünüyor. Gerçekte İbni Sina, yaratılışı kabul etmiştir. Halık (Yaratan) ve mahluk (yaratılmış) gibi sözcükleri kullanmıştır. Ayrıca O, varlık için ibda' ve ihdas deyimlerini kullanıyor. Başka bir deyimle varlığın icat ve sonradan olduğunu söylemiştir. Ancak O'na göre varlığın oluşu sudur yoluyla olur. Her şey Allah'tan çıkmıştır. Ancak bu neden-sonuç bağı açısındandır. Adeta bir zorunluluk söz konusudur. Gazzalî ise yaratmada Allah'ın özgür iradesini iyice vurgular. Gazzalî'nin bu konuda yazdıkları, İslâmı savunmak, Tanrı'nın özgür iradesini vurgulamak ve sudur görüşünü çürütmek içindir. İbni Sina, Tekvini mümkünlerin meydana gelişi olarak açıklıyor. Her şeyin Allah'tan vini mümkünlerin meydana gelişi olarak açıklıyor. Her şeyin Allah'tan çıkıp geldiğini söylüyor. Sudur kuramı kimi bilginlerce evrenin öncesizliği anlamında yorumlanmıştır[4].

Gazzalî Tehâfüt'te, İbni Sina ve Farabî'nin Allah'ın ilmini yanlış yorumladıklarını bildirmiştir. Oysaki İbni Sina, Allah'ın cüz'ileri bileceğini kabul etmiştir. Ancak, O'na göre Allah cüz'ileri küllîlerle ilgisi dolayısiyle bilir. Necat'ta ilk varlığın, cüz'ileri zatî bakımından bildiğini açıklamıştır. Yüce Allah neden-sonuç açısından her şeyi bilir. Farabî ise Allah'ın cüz'îleri bilmesi sorununu İbn Sina'dan farklı yorumlamıştır. İbn Rüşd, Farabî'de bu konuyu yeterince açık bulmaz. Farabî te'vil yolunu benimsemiştir. Allah'ın ilmi için cüz'îieri gibi değişme söz konusu olmıyacağını belirtmiştir.

Mead sorununda İbn Sina açık değildir. Er-Risaletü'l-Adhaviye'de bu sorunla ilgili geniş bilgi vermiştir. Şeriatı tasdik etmiştir. Halk için yazdığı eserlerinde bedenin öldükten sonra dirileceğini doğruluyor. Necat'ta, Şifa'da ve Risale fi'n-Nübuvve'de Âhiret'de bedenlerin dirileceğini kabul ediyor. Bu nedenle, bu konuda Farabî ile O'nu bir tutmak

---

4 Bak.; Aynı eser, c. III, s. 85–122; İbn Sina, an-Necat, s. 236–266, Mısır 1938.

doğru olmaz. İbni Sina bu konuda klasik İslâm anlayışını doğrulamakla birlikte ruhla ilgili bazı yorumlarında bedeni unutmuş görünüyor. Âhirette bedenin eskisinden farklı dirileceği izlenimi uyandıran görüşlere yer vermiştir. Farabî ise kötü ruhların bekasını kabul etmemiştir. İyi ruhların bekasını ise kabul etmiştir. İbni Sina'ya göre ruh sonsuz olarak yaşar. Kur'ân'da ise ruhun yaşayacağı ve bedenin dirileceği açıklanmıştır[5].

İbni Sina'nın tıp görüşüne gelince, bu konuda O deneycidir. Araştırıcıdır. İnsan vücudu üzerinde bizzat araştırmalar yapmıştır. Yunan tıbbını da iyi incelemiştir. O'nun mide ülseri, karaciğer hastalıkları ve sarılık alanında araştırmaları tıp alanında tanınmıştır. Cıva'nın hekimlikte kullanılmasına, buharlaşmadan doğan zehirleyici özelliği dolayısıyla dikkat edilmesini salık vermiştir. Bağırsaklara yerleşen kıl kurtlarında da dikkati çekmiştir. Kalıtımla geçen hastalıklar üzerine araştırmalar yapmıştır. Kadın hastalıkları üzerinde durmuştur. Delilere ve ruh hastalarına iyi davranılmasını salık vermiştir. Yaşlıların yemeklerine az tuz koymalarını, akşamları az yemelerini ve yol yürümelerini tavsiye etmiştir. Genel sağlık kuralı olarak, iyi beslenmenin, dinlenmenin ve yeterince uyumanın önemini belirtmiştir. Ayrıca sağlık için sportif faaliyetleri ve yolculuğu salık vermiştir.Müzik dinlemenin dinlendirici yönlerine değinmiştir. Dışkı ve idrar çözümlemeleri üzerinde de İbni Sina araştırma yapmıştır.

İbn Sina'nın el-Kanun fi't-Tıbb'ı, Kitabu'ş-Şifa'sı ve en-Necât'ı lâtinceye çevrilmiştir. Ayrıca psikoloji alanında O'nun Kitabu'n-Nefsi'nin lâtinceye çevrildiğini görmekteyiz. El-Kanun fi't-Tıbb 17. yüzyıla kadar Batı üniversitelerinde başvurulan kitap olmuştur. İbni Sina felsefesi, Albertus Magnus'u ve Saint Thomas'ı etkilemiştir. Ölümünden itibaren hemen hemen 950 yıl geçmesine rağmen, İbn Sina dünyanın çeşitli üniversitelerinde hâlâ inceleme konusu olmakta ve eserleri elden ele dolaşmaktadır[6].

---

5 Bak.: Ibn Sina, Risaletun Adhaviyetun fî Emri'l-Mead, s. 36-77; İbn Sina an-Necat, s. 291.

6 İbn Sina hakkında bakınız: Resail-i İbn Sina, c. II, Yayımlayan: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul 1953; Ebu Ali b. Sina, Great Thinker, Taşkent 1980; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, İstanbul 1957; Hanna'l-Fahuri ve Halil al-Carr, Tarih al-Felsefet al-Arabiyye, c. II, s. 157-236, Dar ul-Maarif baskısı, Beyrut (tarihsiz).

BİRUNİ

Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed al-Biruni al-Harizmî, Harizm'in başkenti Kas'da bugünkü Şahabbas Velî yakınlarında H. 362 /M. 973'de doğmuştur. Arapça ve Farsçayı anadilinden sonra öğrenmiştir. Farsça öğülmektense Arapça söğülmeyi yeğlediğini yazmıştır. Böylece zamanında arapçanın bilim dili olarak önemini vurgulamıştır[1].

Harizm dolayları çoğunlukla Türklerin oturduğu bölgelerdendir. Biruni'nin yazılarından henüz gençken Türklerle konuştuğu anlaşılmaktadır. Onun anadilinin Peçeneklerin Türkçesinin etkisinde kaldığı kabul edilmektedir. Sonuç olarak Biruni'nin Harizm dolaylarında yaşayan Türklerden olduğu günümüzde birçok bilim adamları tarafından kaydedilmiştir. Onun Arap ya da İranlı olduğu iddiaları doğru değildir. Onun sanı, Birunî ya da Beyrunî olarak yazılmıştır.

Onu Harizmşahlar kuşağından matematikçi bilgin Ebu Nasr Mansur b. Ali b. Irak korumuştur. Abd as-Samed b. Samed al-Ḥakîm adlı bir hocasından da söz edilmektedir. Henüz 17 yaşındayken verimli deney ve gözlemler yapmıştır. Özellikle astronomi, matematik, coğrafya, tarih ve eczacılık konularında iyi yetişmiştir. Zamanındaki savaş dolayısiyle deneylerini bırakarak Kâs'ı terketmiştir. Rey'e gelmiştir. Bir süre sonra tekrar Harizm'e gitmiş, daha sonra Curcan, Gilan, Taberistan ve Kuhistan'ı egemenliği altına alan Kabus b. Vaşmgir'in korumasını kabul etmiştir. Onun H. 443 /M. 1051'de öldüğünü kaydedenler çoktur. Ancak H. 453 /M. 1061'de öldüğünü tahmin edenler de vardır.

Biruni'nin, İbn Sina ile tartışmaları olmuştur. İyi bir araştırıcı olan Biruni, bir çok dil bilirdi. Arapça, farsça, sanskritçe, ibranice, süryanca, yunanca ve türkçenin bazı dialektleri bildiği diller arasındaydı.

Biruni, çok yolculuk yapmış bir bilgindir. İran, Afganistan ve Kuzey Hindistan'ı dolaşmıştır.

1 Bak. Zeki Velidi Togan, c. II, s. 635, Biruni maddesi, İstanbul, 1961; Günay Tümer, Biruni'ye Göre Dinler Ve İslâm Dini, s. 15, Ankara 1975; Ord. Prof. Aydın Sayılı, Doğumunun 1000. Yılında Birûnî, "Biruni'ye Armağan" içinde, s. 5-6, Ank. 1970

Biruni'nin zaman zaman Şiiliğe ya da Karmatîliğe ilgi duyduğu ileri sürülmüşse de gerçekte böyle bir tutkusu yoktu. Her türlü mezhep kaygısının üstündeydi. İslâm dinine bağlıydı. Ancak her türlü hurafenin ve tutuculuğun karşısındaydı[2].

Biruni'nin baz'larına göre, 114 bazılarına göre ise 180 kadar kitap yazdığı bilinmektedir. Ancak bunların büyük çoğunluğu kaybolmuştur. Onun elimizde bulunan kitaplarına bazıları şunlardır:

al-Asâr ul-Bâkıye An il-Kurun il-Haliye, Kitabu't-Tahkik Ma li'l-Hind, Tahdidu Nihayati'l-Emakin li Tashih Mesafati'l-Mesakin, al-Kanunu'l-Mes'udî, Kitabu'l-Cemahir fî Ma'rifeti'l-Cevahir, Kitabu's-Saydala fi't-Tıb, at-Tefhim.

Biruni, bilimsel yöntemle çalışmayı seven bir bilgindi. Nakil ve söylentileri olduğu gibi kabul etmez, çeşitli kaynakları karşılaştırırdı. Hatta kaynakların sağlamlık derecesini araştırırdı. Aklı esas alır, gözlem ve deney yapmayı severdi. İpnotizmayı reddeder ve büyücülüğe karşı çıkardı. Hintlilerin ilâçla ölüyü diriltme iddialarının tenasuhle karışık yanlış inançlardan olduğunu söylerdi. Avcıların müzikle geyiği yakalamalarının, telkin ve ipnotizmaya bağlı olduğunu bilirdi. Astrolojiye pek güvenmezdi. Ancak bilimsel gerçeklere uyması oranında astrolojiye başvurduğu olmuştur. Fal, üfürük, uğursuzluk, yıldıza bakma usulleriyle gelecekten haber vermeyi doğru bulmazdı. Bilimsel yöntemlerle ömrün uzunluğunu saptamağa çalışmıştır[3].

Biruni araştırmalarında objektif kalmaya çalışmıştır. Araştırma yaparken bilmediği ya da kuşkulu bulduğu özellikleri belirtmiştir. Astronomide gözlemler yapmış ve güneş parametrelerini ölçmüştür[4]. Astronomide, bu bilimin kurucusu Ptoleme'yi eleştirecek ve onun yanlışlarını bulacak kadar derin bilgindi. Araştırdığı konuyu nitelik, nicelik, delalet ve özellik açısından incelerdi. Gözlem ve incelemeleri sonunda sonuç çıkarmayı başarırdı. Matematiğe önem verirdi. Eskiler zümrütün yılanın gözünü akıtacağını söyledikleri halde deneyler yaparak bunun asılsız olduğunu gösterdi. Yağmur taşının, yağmur yağdıracağı inancını da çürüttü. Bunu da deneylerle saptadı. Ayrıca deneylerinde ve sonuç çıkarmada ihtiyatlıydı. Delilsiz bir iddiada bulunmazdı.

2 Bak. Zeki Velidi Togan, anılan eser, s. 635 vdd.; Günay Tümer, Biruni'ye Göre Dinler Ve İslâm Dini, s. 45.

3 Bak. Zeki Velidi Togan, Al-Biruni'nin Hikâyât Tarih Ahl il-Hind Fî İstihrac al-Umr Nam Risalesi, İstanbul 1954.

4 Bak. Prof. Sevim Tekeli, Biruni'nin Güneş Parametrelerinin Hesabı, Belleten, c. XXVII, Sayı: 105, Ocak 1963. Ankara 1963.

Dünyanın yuvarlaklığı ve döndüğü üzerinde durduğu bilinmektedir. Yer çekiminin tespitini yapmıştır. Güneşin yerden uzaklığı, sabit ve gezegen yıldızların durumları ve ayın hareketi hakkında gözlemler yapmıştır.

Özellikle fizikî coğrafyanın gelişmesinde etkili olmuştur. Şehirler arasındaki mesafeleri ölçmüş, enlem, boylam ve dünyanın çevresi üzerinde çalışmalar yapmıştır. Henüz yirmi yaşlarındayken yarıçapı 10 arşın olan bir küre yaparak ülkelerin yerlerini işaretlemiştir.

Birunî, Afrika, Finlandiya, Cava, Malaya ve Serendip adaları hakkında bilgiye sahipti. Doğu sanayiinden, bambu ve çay istihsalinden, Doğudaki porselen, çini ve maden üretiminden haberdardı.

Tıp biliminde de deneyleri vardı. Hükümdar Mes'ud'un gözünü o tedavi etmişti. Eczacılıkta da ünü büyükür. Tıpta, Psikiyatri'ye önem vermiş, sesle telkinin etkisini değerlendirmiştir. İlâçlar hakkında bilgi vermiş, ilâcın yararı kadar yan etkisini bilmenin de tedavide önemli olduğunu vurgulamıştır.

Botanikle de uğraşmış, hayvanlarla ilgili gözlemler yapmış, ışığın hızının sesten çok olduğunu saptamış, 29 maddenin özgül ağırlığını ölçmüştür. Bu ölçüler bugünün bilgisinin vardığı sonuçlara yakındır. Tuz üretimi ve maden işletmesi konularına da emek harcamıştır[5].

Birunî, 44 yaşlarında Gaznelilerin koruması altında çalışmaya başlamıştır. Gazneli Mahmut, Mes'ud ve Mevdud, Birunî'ye çok değer vermiştir.

Birunî, matematiğin trigonometri dalında çağına göre çok değerli çalışmalar yapmış ve trigonometriye yön vermiştir. Trigonometri fonksiyonlarının birer oran ve sayı niteliğinde olduklarını söylemiştir. Sinüs, kosinüs ve tanjant fonksiyonlarına sekant, kosekant ve kontenjant fonksiyonlarını eklemiştir.

Takvim ve kronoloji açısından zamanına göre İslâm dünyasında çok geniş kapsamlı çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarına kanıt olarak olağanüstü bir kaynak niteliğindeki Âsâr ul-Bâkıye Ani'l-Kurun il-Haliye adlı eserini gösterebiliriz[6]. Bu kitaptan Birunî'nin çağının çeşitli uluslarını ve uygarlıklarıyla yakından ilgilendiğini de anlamak mümkündür.

5 Bak. Günay Tümer, Anılan eser, s. 42-55; W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 178-179, Ankara 1963.

6 Bak. al-Birunî, al-Âsâr ul-Bakiye An il-Kurun il-Haliye, Bağdad (tarihsiz).

el-Kânûnul-Mes'ûdî adlı eseri de astronomi açısından çok değerli bir kaynaktır. Rasat yapma ve rasathane kurma açısından İslâm Medeniyetine büyük hizmetler yapmıştır. Oruç ve namaz vakitleri, İslâm'da astronomiye olan gereksinmeyi artırmıştır. Me'mun zamanında önem kazanan rasad işleri gittikçe gelişmiş ve Biruni ile önemli bir aşamaya ulaşmıştır. Onun Harezmî Ziycî'nin Temelleri adlı eserinin İbranice çevirisi yapılmış ve Avrupa'ya tanıtılmıştır.

Biruni ve Kopernik ayrı ayrı tutulma düzlemi eğimiyle ilgili çalışmalar yapmışlardır. Biruni bu eğimin sabit olduğunu, ölçülerde karşılaşılan küçük farkların gözlem ve âlet yanlışlarından kaynaklandığını söylemiştir. Kopernik ise tutulma düzlemi eğiminin sabit olmadığını söyledi. Böylece Biruni doğru, Kopernik ise yanlış sonuca varmıştır.

Biruni, coğrafya alanında büyük otoritedir. Onun fizikî coğrafya bakımından önemli çalışmaları dikkati çekmiştir. Özellikle Yerküresinin boyutlarını ölçme, çeşitli yerlerin enlem ve boylamlarını saptama işlerine girişmesi önemlidir. Özellikle boylam belirlemesi için yeni bir yöntem bulmuştur. Bu yöntem, iki nokta arasındaki boylam farkını, o iki nokta arasındaki uzaklık ile enlem farkı bilgilerinden elde etmeye dayanır. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi on arşın çapında bir yarımküre hazırlaması ve onun üzerinde çeşitli ülkelerin yerini işaretlemesi çağına göre büyük bilimsel gelişme başarısıdır[7].

Biruni özgül ağırlık konusunu Ortaçağda düşünebilen bir bilgindir. Onda çeşitli madenlerin birbirinden ayırdedilmesinin, bunların özgül ağırlıklarıyle mümkün olacağı düşüncesi vardır. Bu türlü bir yaklaşım ise ancak bilimsel ve eleştirici bir zihniyetin ürünüdür.

Biruni, birleşik kaplar ilkesi, su kaynaklarının yararlı bir biçimde kullanılması, kuyulardan yükseklere su çıkarılması ve kanalların yararlı hale getirilmesi konularında da çalışmıştır.

İyi bir tarihçi ve Dinler Tarihi araştırıcısı olan Biruni, özellikle Hindistan'daki inançları iyi incelemiş ve karşılaştırmalar yapmıştır.

Arapça şiirler yazan Biruni, Arapçaya giren yabancı sözcükler üzerinde durmuştur.

Biruni'nin çalışmalarında bir bilim adamına yakışan iki özellik vardır: 1– Özgür ve yansız davranmak. 2– Müsbet bilime ve akla uygun olmayan boş ve temelsiz görüşlere kapılmamak. Konuyu eleştirici bir

7 Bak. Ord. Prof. Aydın Sayılı, Doğumunun 1000. Yılında Biruni, "Biruni'ye Armağan" içinde, s. 7-19.

zihniyetle incelemek. Yeterli kanıtlar bulduktan sonra gerçeği vurgulamak.

Biruni, simya, büyü ve Efsun gibi temelsiz düşüncelere inanmamıştır. Putlara tapmanın anlamsızlığını dile getirmiştir.

Biruni, insana değer vermiş, insanların inanç ve bayındırlıklarının farklı olduğuna dikkati çekmiş, ancak dünya uygarlığının gelişmesinin bu çeşitlilik sonucu geliştiğini vurgulamıştır.

Biruni, kuşkusuz başta matematik, astronomi ve matematiksel coğrafyada büyük bir bilgindir. Bilimsel yöntem itibariyle Yeniçağ anlayışına yakındır. Bilim tarihçisi Sarton, onu özellikle Ortaçağ İslâm dünyasının ve ayrıca bütün çağların en büyük bilim adamlarından biri saymıştır. Hoşgörüsü, eleştirici zihniyeti, gerçeğe değer verişi, cesareti, özgür düşüncesi ve deneylerden sonuç çıkarmasiyle Biruni kendisini kabul ettirmiştir[8].

Biruni, toplumsal konularla da ilgilenmiştir. Bir hükümdarın nasıl olması gerektiği hususunda fikir yürütmüştür.

Biruni'ye göre insanlar şu üç nedenle mutsuz olurlar:

1- İnsan yeryüzündeki yaratıkların en seçkinidir. Ancak insanlar kıskançlık nedeniyle birbirlerinin ellerinde olan nesnelere göz dikerler. Bu da toplumsal huzursuzluğa neden olur.

2- Kendi inancını, mezhebini ve kabilesini ötekilerden üstün görmek, insanlar arasında sürtüşmelere yol açmaktadır.

3- Hurafeler ve boş inançlar, insanlığın gelişmesini önlemekte ve anlaşmazlıklar doğurmaktadır[9].

Biruni, felsefeyle de uğraşmıştır. Hint, Yunan ve İslâm felsefesinin bazı konularının karşılaştırmasını yapmıştır. Felsefeyi bilimlerin sonuçlarının sistematiği gibi görmüş ve insanı mutluluğa götüren bir disiplin olarak anlatmıştır. Calinos'un yazdığı bir kitaptan söz ederek her tabibin aynı zamanda filozof olması gerektiğini belirtmiştir. Felsefenin varlığı ve onun gerçek durumunu tanımayı amaçladığını yazmıştır. Genellikle eskilerin böyle bir anlayış içinde olduğunu vurgulamıştır. Biruni'ye göre bir bilim dalında uzmanlaşmak isteyen kişinin bütün bilimlerin en azından genel ilkelerini öğrenen bir filozof olması gerekir[10]. Biruni, âlemin

8 Bak. Ord. Prof. Aydın Sayılı, anılan eser, s. 22-40.

9 Bak. İbrahim Olgun, Biruni'nin Kişiye ve Topluma Bakışı, "Biruni'ye Armağan" içinde, s. 38-39.

10 Bak. Biruni, Tahdid Nihayet al-Emakin Li-Tashih Mesafât il-Mesakin, s. 272, Yayımlayan: Muhammed b. Tavit et-Tanci, Ankara 1962.

var olmasının bir ilk nedene bağlı olduğunu söylemiştir. Daha açık ifadeyle evrenin Allah tarafından yaratıldığını doğrulamıştır[11]. Dünyada olan her şeyin, insanın doğasına uygun olduğunu, bunun bir rastlantı sonucu olamayacağını belirtmiştir.

Biruni evrenin hâdis olduğunu yani yaratıldığını belirtmek için şu görüşe dayanmıştır: Cisim birbirini izleyen olaylardan ayrılmaz. Olaylardan ayrı düşünülemeyen nesne, olaylar gibi sonradan olmadır. O halde cisim kadîm yani öncesiz değil, hâdistir, yaratılmıştır.

Biruni görüşünü açıklarken şu mantığı da yürütmüştür: Olayların birbirini izlemesinin sonsuz olması düşünülemez. Eğer düşünülürse zamanın öncesiz olduğu sonucu çıkar. Zamanın sonsuz olması ise imkânsızdır. Çünkü zamanın bir parçası olan mazi, azlık-çokluğa müsait sınırlı bir olgudur. Sayıya dayanan her olgu da bir başlangıca sahiptir. Başka bir deyimle sayılı nesne, birden başlar ve belli bir sayıda son bulur. O halde zamanın başlangıcı ve farzedilen bir anda sonu vardır. Bu durumda zamanın sonlu olduğu ve sonradan meydana geldiği ortaya çıkar. Sonuç olarak zaman sonludur ve dolayısiyle âlem yaratılmıştır. Geçmiş yılların mikdarını ve sayısını ise kıyas yoluyla bilme imkânı yoktur[12].

Biruni, insanı Allah'ın yarattığı en onurlu varlık olarak anlatmıştır. Onun akılla bezendiğini, iradesiyle kendini kötülüklerden sakındırma yeteneği bulunduğunu vurgulamıştır[13].

Biruni'nin filozof İbn Sina ile felsefî konularda tartışmaları da olmuştur. Prof. Muhammed Tancî, bu tartışmaları içeren üç küçük risaleyi yayımlamıştır[14].

Biruni'nin sorduğu sorular arasında âlemin Aristo açısından kıdemi sorunu da vardır. Biruni'nin İbn Sina'nın cevaplarına bazı hususlarda itiraz ettiğine tanık oluyoruz.

Biruni'nin, İbn Sina'ya İlk Neden, tabiat, tümel ruh, güneş ve ay'ın canlılık açısından durumu, Bir'in tanımı, irade ve yokluk hakkında sorular sorduğu da söz konusudur[15].

Biruni, çeşitli eserlerinden anlaşıldığına göre insanın yeteneğinin, irade ve akıl gücünün farkında olan bir düşünürdür. Bilgilerin ilk habercisinin beş duyu olduğunu söyler.

---

11 Bak. Günay Tümer, anılan eser, s. 57.

12 Bak. Birûnî, Tahdid, s. 17–19.

13 Bak. Günay Tümer, anılan eser, s. 58.

14 Bak. Biruni'nin İbn Sina'ya Yöneltti̇ği Bazı Sorular, "Biruni'ye Armağan" içinde, s. 231–300.

15 Bak. Prof. Dr. Mübahat Küyel, Beyruni'nin İbn Sina'ya Sormuş Olduğu On Soru ve Almış Olduğu Karşılıklar, "Beyruni'ye Armağan" içinde, s. 113–118.

İnsanın yaratıkların en seçkini ve Tanrı'nın temsilcisi olduğunu ifade eder. Görme duyusuyla insanın nesneleri farkettiğini ve böylece onlara bakarak Tanrı'nın varlığını bulduğunu belirtir. İşitme duyusuyla da Tanrı'nın buyruklarını duyduğumuza değinir.

İnsanın tek başına yaşayamayacağına ve toplumsal bir varlık olduğuna dikkati çeker. Kültür alışverişinin, zorunlu ve insanların yardımlaşması gerektiğini vurgular.

Biruni, ahlâk felsefesine önem vermiştir. Ona göre yiğitlik, yalnız kendini değil, başkalarını da düşünmektir. Gereğinde toplum için sıkıntıya katlanmaktır.

İnsan içgüdüyle hareket eden hayvandan kendini ayırmalıdır. Aklını kullanarak mânevî değerlere önem vermeli ve kalıcı işler yapmalıdır. O, İnsanın iç ve dış temizliğe önem vermesini istemiştir. İç temizliğin anahtarı iyi niyettir. Ahlâkça güzel olmak insanın elindedir. Nefsin hastalıklarını ve çirkinliklerini ruhânî tıpla iyileştiren kimse mutlu olur. İnsan, yüzünün biçimini değiştiremezse de kendini eğitebilir, iç ve dış açıdan temizliği gerçekleştirebilir. Biruni iç temizlik kadar dış temizliğe de önem vermiştir. Evlerin, elbiselerin ve bedenin temiz tutulmasının sağlık için önemli olduğunu vurgulamıştır.

İnsanca yaşamanın kurallarından birisi hak ve hukuku gözetmektir. Böyle davranılırsa toplumun düzeni daha iyi işler. Bir insan kendisi için istediği şeyi başkası için de istemelidir[16].

Sonuç olarak Biruni çağının çeşitli bilimleri hakkında derinliğine araştırma yapan dünyanın sayılı bilim adamlarındandır. Bilimsel yöntemi benimsemesi, çağına göre büyük bir aşamadır. Bıkmadan deney yapması, deneylerden sonuç çıkarması, olaylar arasında bağ kurması, nesnel davranması, kritik bilimsel bir zihniyete sahip olması dikkati çekmiştir. Hurafelere önem vermemiş, aklı esas almıştır. Ortaçağda özgür düşünceyle araştırma yapmağa başlamıştır. Bilimle imanın sınırlarını çizmesini bilen Biruni, inanan bir Türk Düşünürüdür. Âlemin öncesizliği görüşünü reddetmiş, ilk Neden'in yani Tanrı'nın varlığını doğrulamıştır. Zamanın sınırlı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ahlâk felsefesi üzerine eğilmiş ve insanın değerini belirtmeğe çalışmıştır.

Bütün bu nedenlerle Biruni, Türk bilim ve düşünce tarihinin en büyük ve en renkli bilginlerinden biridir. Hatta Sarton'un dediği gibi dünyanın yetiştirdiği sayılı büyük kişilerdendir.

---

16 Bak. Ord. Prof. Şerafeddin Yaltkaya, Ebu Reyhan'ın Bir Kitabı, "Türkiyât Mecmuası, c. V, s. 1-9, İstanbul 1936.

HACI BEKTAŞ VELÎ

Ahmet Yesevî'nin etkisinde kalan Türk düşünürlerindendir. Beylikler devrinde yani 13. yüzyılda Anadolu'da faaliyet göstermiştir. Ortaasya'dan göç ettikten sonra Sivas tarafına yerleşmiştir. Daha sonra kardeşi Menteş ile birlikte Kırşehir tarafına göç etti. Kayseri, Kırşehir ve Karaöyük taraflarında yandaşlar buldu. Bektaşîliğin temel görüşlerini yaydı. Kendisinin 1270'de öldüğü sanılmaktadır. 13. yüzyıldan sonra öldüğü de söylenir.

Görüşleri:

Babaîlik, Hurûfîlik, Ahîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, bazı Sünnî tarikatler ve Aptallıkla karışarak yayıldı. Bugün yoğun olarak Anadolu'da, Arnavutluk'ta, Balkanlarda ve az miktarda Mısır'da Bektaşîler vardır.

Bektaşîler 12 İmamı kutsal sayarlar. Bunlar şunlardır: Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidin, Muhammed Bâkır, Cafer es-Sâdık, Musa Kâzım, Ali Rıza, Muhammed Taki, Ali Naki, Hasan Askerî ve Muhammed Mehdî.

Bektaşilik 14. ve 15. yüzyıllarda adı geçen dinî toplulukların etkisinde kalarak gelişip örgütlendi. Daha sonra Alevîlikle Bektaşîlik geniş ölçüde kaynaştı. Bektaşîliğin oluşmasında Türk törelerinin büyük etkisi vardır. Tarihin derinliklerinde Emevî-Abbasî çekişmesi vardır. Bu çekişme dönemlerinde Emevî yönetiminden memnun kalmayanlar, Ehl-i Beyt sevgisini bayrak olarak kullanıyorlardı. Ayrıca daha önce de Ali-Muaviye kavgasında genellikle Mevalî, Ali'yi tercih ediyordu. Ali, Kûfe'de halife olduğu sıralarda Türklerle ilk temas kurulmuştu. Hilâfetin Emeviler'den Abbasilere geçmesinde Türklerin de rolü vardır. 750 yılındaki bu yönetim değişikliğinde Ebu Müslim el-Horasanî'nin, etkin olduğu bilinmektedir. Horasan taraflarında bu sıralarda Türklerle İranlılar içiçe yaşıyorlardı. Gerek Abbasî halifesi Mansur, gerek Me'mun

ve Mu'tasım zamanında Türklerin dikkat çektiği görülmektedir. Özellikle Me'mun ve Mu'tasım'ın ordusunda güçlü Türk birliklerinin bulunduğu bilinmektedir[1].

Abbasiler, Ortaasya'ya gönderdikleri İslâm propagandacıları aracılığı ile İslâmiyet'i yaymağa çalışıyorlardı. Türkler ötedenberi çeşitli dinlerin etkisinde kalmışlardır. Budizmin, Maniheizmin, Mazdeizmin, geniş ölçüde Şamanizmin ve hatta Hıristiyanlığın etkilerini sayabiliriz. Şaman Türklerin dinî önderleri Kam adı verilen bilge kişilerdi. Kamlar çeşitli yerlerde dolaşırlar, şiirler söylerler, vecde gelirler ve meczubane haller gösterirlerdi. Büyücüler gibi bir takım gizli sırları bildiklerini de ileri sürerlerdi. Bunlar müslüman olunca Baba, ya da Ata adını aldılar. Budizmin ve Şamanizmin etkisiyle tasavvufî duyguları benimsediler. Klasik İslâm anlayışını katı buldular. Üstelik dolaşmayı seven, şiirden hoşlanan, doğa güçlerine önem veren ve kadın-erkek bir arada ibâdet eden bir ulusun mensubuydular. Böylece onların tasavvufla kaynaşmaları daha kolay oldu. Kimi İslâm propagandistleri aracılığı ile Hz. Ali evlâtlarının haksızlığa uğratıldıklarını biliyorlardı. Onlarda mazlumu koruma duyguları egemendi. Bir yandan klasik İslâm anlayışından farklı bir yolu benimserken öte yandan yönetimde hakkı yenmiş insanları da kutsallaştırıyorlardı. Ancak, bu Babalar ve Atalar, İslâm Dininin çekiciliğinden yararlanarak etkilerini artırıyorlar ve İslâmiyeti yayıyorlardı.

Bunlar arasında Şeyh Yusuf Hemedânî'nin öğrencisi Ahmed Yesevî (ölm. H. 562/M. 1167) "Divan-ı Hikmet" adlı manzum tasavvufî bir eser yazmıştır. Bu eser türkçe olduğu için elden ele dolaşıyordu. Harezm, Kıpçak, Maveraünnehir, Horasan, Azerbaycan ve Anadolu'ya kadar bunun etkisi yayıldı. Bektaşîliğin, Mevlevîliğin ve Nakşbendîliğin gelişmesinde Ahmed Yesevî'nin etkisi büyüktür.

Türkler Batıya doğru fetihler yapıyor ve çeşitli mezhepler ve tarikatlarla karşılaşıyorlardı. Sözgelimi İran'da Büveyhîler döneminde Şiîlik hâkimdi. Büveyhîlerden Adud ud-Devle (öl. 1030 M.) Şiî idi. Ancak bir ara vezarete mu'tezilî olan Sahib b. Abbâd'ı getirdi. Buveyhîlerden hükümdar Mecdud-Devle'yi filozof İbn Sina tedavi etti. İbni Sinâ'nın Büveyhîlerden Şemsu'd-Devle ve Ala ud-Devle'ye de vezirlik yaptığı bilinmektedir. Daha sonra Büveyhîlerin egemenliğine son verilmiştir. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Batıya doğru fetihler yaparken vezaretle Amid ul-Mülk el-Kunduri'yi görevlendirdi. Bu zât, Mu'tezile

1 Bak.: Cahız, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri Ve Türklerin Faziletleri. Çev.: Ramazan Şeşen, s. 39–90, Ankara, 1967.

mezhebi üzerine amel ediyordu. Görülüyor ki İran'da Türklerin meskûn bulunduğu kimi yerlerde bazı dönemlerde Şiî ve Mu'tezilî görüşler de yaygın olmuştur. Zemahşerî'nin mu'tezilenin görüşünü benimseyen bir Türk olduğu ve Keşşâf adındaki meşhur tefsiri yazdığı bilinmektedir.

Alpaslan 1071 de Malazgirt Savaşı'nı kazandıktan sonra Türklere Marmara ve Ege Denizine kadar yayılma imkânı doğdu. Alpaslan vezirliğe Nizamü'l-Mülk'ü getirdi. Nizamü'l-Mülk sünnî idi. Ancak öteki mezheplere karşı da hoşgörüsü vardı[2]. Daha sonra Melikşah ve Sencer gibi Selçuklu yöneticilerde de bu hoşgörüyü görmekteyiz. Selçukluların birçok medresede ilmi korudukları bilinmektedir. Medreselerde geniş ölçüde sünnîlik öğretilmekle birlikte mezheplerüstü bir politika izlenmiştir. Hatta şiîler için de medreseler yaptırılmıştır. Suriye'de, Halep'te, Kûfe'de, Kum'da, Kâşân'da, Mâzenderân'da, Taberistan'da, Cürcân'da ve Dehistan'da şiîliğin egemen olduğu bilinmektedir. Hilâfetin merkezi Bağdad'ta da bir çok şiî bulunmakta idi. Bağdad'da Eş'ârîlerle Hanbelîler. Hanbelîlerle Şâfiîler, Sünnîlerle Bâtınîler arasında çekişmeler vardı. Selçuklular Sünnîliği tercih etmekle birlikte mezhepçiliği yasaklamışlardı. Hatta ünlü düşünür Gazzalî, Ebu Hanife'ye dil uzattı diye eleştirildiği için Sultan Sencer'in huzuruna çıkarılmıştı. Huzurda Gazzalî "ma'kulâtta rehberim akıldır. Şeriatta ise Kur'ân'dır. Mezheplerin hiç birini taklit etmem" diyerek Sultan'ın kuşkularını dağıttı.

İşte Türkler bu anlayış içinde Anadolu'ya akın akın geliyorlardı. Özellikle XI. yüzyıldan itibaren Kalenderîlerin Anadolu'ya geldiklerini görmekteyiz. Kalenderîler başıboş insanlardı. Üstlerine başlarına dikkat etmezler, macera ararlardı. Derviş karakterleri vardı. Medrese islâmlığından ziyade tasavvufu benimsiyorlardı. Özgür ve sorumsuz hayat yaşamayı tercih ediyorlardı. Hatta büyük mutasavvıflardan Şems-i Tebrizî'nin ve Ebu Bekr Niksârî'nin, Cemaleddin Savî'nin (öl. 1232 M.) kalenderî olduğu söylenir[3].

Kalenderiler sakallarını, bıyıklarını ve kaşlarını kazıtırlardı. Kendilerine "Cevalika" adı da verilmiştir. 1220 de ölen Kutbuddin Haydar'ın yandaşları da kalenderîlikten esinlenmişti. O'nun yandaşlarına "Haydarîler" adı da verilir. Uç beyleri Bizanslılara karşı savaşta Kalenderîlerden ve Haydarîlerden yararlanmıştır. Bunların hepsine birlikte "Abdalân" da denir. Anadolu'da Baba İshak yandaşlarının 1240 da

2 Bak.: Prof. Dr. Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, s. 223–285, Ankara 1965. Ayrıca bak.: s. 224–225;

Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği, s. 158, Ankara 1975. Ayrıca bak.: s. 159, 180, 184 185.

3 Bak.: Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, s. 44–55, 166. Ankara 1980. Ayrıca bak:. s. 45, 54, 74 ve 72.

isyan çıkardığı da bilinmektedir. Baba İshak, Amasya tarafında bir mağarada zikirle meşguldü. Müridleri Orta Anadolu'da yaygındı. Babaîlerin isyanı Selçukluları zayıf düşürdü. 1243 de Kösedağ'da Moğol Komutanı Baycu Noyan, Selçuklu hükümdarı II. Gıyasettin Keyhüsrev'i yenilgiye uğrattı. Putperest Moğollar halka zulmetmeğe başladılar. Selçuklu Beylerinin kimileri de Moğollara vergi ödeyerek mevkilerini korumağa çalışıyorlardı. Bu sırada Anadolu'da çeşitli etnik ve dinî topluluklar vardı. Tam bir fikrî ve manevî kargaşa hüküm sürüyordu. Herkes canının derdinde idi. 13. yüzyılda durum böyle iken Muhyiddin b. Arabî ve Sadreddin Konevî ve hatta Ebu Hafs Ömer Suhreverdî'nin mistik görüşleri Anadolu'yu etkilemişti. Böyle bir ortamda Mevlâna (ölm. 1273 M.), Yunus Emre (ölm. 1320 M.), Ahi Evran (ölm. 1280 M.) Anadolu'daki insanların yumuşak bir İslâm anlayışını benimsemesinde etkin oldular.

İşte düşünürümüz HACI BEKTAŞİ VELÎ böyle bir ortamda Türk-İslâm düşüncesini yaymağa çalıştı. İslâmiyet'i putperest, hıristiyan ve başıboş insanlara kabul ettirebilmek için insancıl davranmak zarureti vardı. Bu nedenle Hacı Bektaş Velî, insan sevgisini temel ilkelerinden birisi yaptı. Türk diline canlılık verdi. Duaların türkçe yapılmasını esasa bağladı. Güçlü bir ahlâk sistemi kurdu. Namus ve şerefin önemini vurguladı. Tanrı uğruna şehit olmanın değerini ilke olarak kabul etti. Ehl-i Beyt sevgisini aşıladı. Irk ayrımına karşı oldu. Bu nedenle de Bektaşîlik, Avrupa'da da kolay yayıldı. Tanrı'yı korkulacak bir varlık olarak değil, sevilecek bir varlık olarak nitelendirdi. Medresenin katı anlayışı yerine yumuşak bir İslâm anlayışını benimsedi. Eski Türk törelerine uygun olarak ibâdet toplantılarına kadınların katılmasında bir mahzur görmedi. Bugün Cem âyinlerinde, musikî, semâ ve nefes okuma vardır. Bu âyinler terbiye kuralları içinde yürütülür. Topluma saygı ve sevgi aşılamak amaçlanır. Dinî önder huzurunda, haksızlık edenler hesap vermek zorundadırlar. Ancak helâllaşanlar Cem âyininde kalabilirler. Bektaşilikte Sahib – Musahib denilen iki çiftin karşılıklı manevî kardeşliği vardır. Tembellik ve miskinlik yoktur. Çalışkanlık vardır. Sır saklamak esastır. Bilmiyenlerin bilmediklerini zikir ehlinden sormaları gerekir. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikatin anlamları Cem âyinlerinde açıklanır[4].

---

[4] Bak.: Abdülbaki Gölpınarlı, Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi, s. 11-14, İstanbul 1972;

Ali Sümer (tarafından yayınlanan çeşitli bildiriler), Hacı Bektaş Veli'nin Bilimsel Yönleri, s. 62-79, 80-84, 94-101, 109-110, Ankara 1975;

Celalettin Ulusoy, Hacı Bektaş Veli ve Alevî Bektaşî Yolu, s. 9-78, Hacıbektaş 1980,

Prof. Dr. Machiel Kiel, Dr. Nimetullah Hafız, Abdurrahim Dede, Bildiriler, Denemeler (açık oturum), Ankara 1977.

Hacı Bektaş Velî'yi her nekadar bazı kitaplarda kimi yazarlar, Hz. Ali sülâlesine bağlarlarsa da bunun bilimsel bir gerçekliği yoktur. Hacı Bektaş Velî ,Türk'tür. Bazı kaynaklarda Alevî Bektaşîlerle Batınîlik arasında ilişki kurulmaktadır[5]. Hatta Alevî-Ca'ferî tabirini kullananlara da rastlanmaktadır[6]. Oysaki Alevîlik, Batınîlik, Ca'ferîlik bazı benzerliklere rağmen biribirinden çok farklıdır. Bir kere Batınîler Orta Anadolu'ya hiç bir zaman yerleşememişlerdir. Ayrıca Batınîlerin 6. İmam Ca'feri Sadık'tan sonra kutsal tanıdıkları imamlar Alevîlikten çok farklıdır. Batınîler aklı reddedip, İmam-ı Ma'sum'u benimsedikleri halde Alevî-Bektaşîlerde böyle bir görüş yoktur. Batınîlikte geniş ölçüde İran milliyetçiliği sözkonusu olduğu halde Bektaşilikte Türk töresi hâkimdir. Batınîler namaz, oruç, zekât gibi farzları yasakladıkları halde Alevî-Bektaşîler Kur'ân'a itiraz etmezler. Her ne kadar kimileri camiye gitmekte tembelseler de İslâm'ın beş şartını inkâr etmezler. Batınîler namaz imama bağlanmak, oruç sır saklamak, zekât malın beşte birini imama vermek derler. Her zâhirin bâtını vardır, diyerek te'vil yolunu seçerler. Alevî-Bektaşîlerde aşırı te'viller yoktur. Ancak Menkabeler vardır. Bu menkabeler de Batınîlerinkinden çok farklıdır. 12. yüzyıl öncesi Batınîlerinin kimilerinden kadında ve malda ortaklık olduğu halde, Alevî-Bektaşîler namus ve şereflerine son derece düşkündürler. Batınîler, öğretilerini yaymak için huccet, zûmassa, daî-i kebir, daî-i me'zun ve mükelleb gibi propagandacılar kullanırlar. Alevî-Bektaşîlerde ise bunlar yoktur. Batınîliğin Şiâ'nın azgın bir kolu olduğu ve Ca'ferîliği etkilediği söylenebilir. Çünkü Ca'ferîlerde de bir Masum İmama inanmak esasdır. Ca'ferîlerin bir fıkhı vardır. Alevî-Bektaşîler ise Ca'ferîliğin fıkhını benimsemiş değillerdir. Bu nedenle Ca'ferîlik geniş ölçüde İran milliyetçiliğinin etkisinde, Alevî-Bektaşîler ise Türk töresinin etkisindedir[7].

13. yüzyılda Anadolu'da Muhyiddin b. Arabî ve Sadrettin Konevî de derin etkiler yapmışlardır. Kur'ân'da "zâhir" ve "bâtın" sözcüklerinin geçtiği bilinmektedir. Nasların bâtınına önem verme her iki düşünürde de güçlüdür. Esasen bütün tasavvufçu akımlarda her nesnenin sırrını öğrenme amacı vardır. Bektaşilikle sünnî tasavvuf ekolleri de karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişlerdir. Kur'ân, ortak kutsal kitap olduğundan bu etkileşim daha kolay olmuştur. Kimi ekoller zamanla içerik de

5 Bak.: Prof. Dr. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 39-45, 92, Ankara 1966;

M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 14-16, 45, 143, 161, İstanbul 1981;

Prof. M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış, s. 30-33, İstanbul 1977. Ayrıca bak.: s. 61-70, 31-32, 62, 63, 70.

6 Bak.: Cahit Öztelli, Bektaşi Gülleri, s. 13, İstanbul 1973.

7 Bak.: Agâh Çubukçu, Gazzalî ve Batınîlik, s. 29-30, Ankara 1964.

değiştirmişlerdir. Burada bir etkiden daha söz etmek gerekir. Kabalizm, bazı İslâm ekolleri üzerine etki yapmıştır. Özellikle Bâtınîliği ve Hurufîliği etkilemiştir. Batınîlik ve Hurufîlik ayrı özelliklere sahip olmakla birlikte harflerden ve naslardan özel anlam çıkarma yöntemini benimsemişlerdir. Cabala ya da Kabbale gizli ve sırlı bilimlerden söz eden İbranice bir kitabın adıdır. Kabalizm, Tevrat'ın te'vil ve tefsirini, Allah'ın her zaman derece derece göründüğünü ve geliştiğini savunan ekoldür. Kabalizm, harflerin ve sayıların gizli anlamlar taşıdıklarını ve sembolik olduklarını kabul eder. Kabalistlerin yorumunu Musevilerin büyük çoğunluğu kabul etmez[8].

Te'vile taraftar olan çeşitli yorumların etkisinde kalan Hurufîler, Fatih döneminde izlenince Bektaşîlerin gölgesine sığınmağa çalışmışlardır. Özellikle büyük Hurufî Şair Nesimî, bir çok Bektaşî şairleri etkilemişlerdir. Tasavvufî duygular çeşitli tarikat mensupları arasında ortaktır. Sünnet ehline mensup mutasavvıf şairler çoktur. Hurufîlerle Bektaşîler arasında ortak ilke, özellikle Ehl-i Beyt sevgisi üzerinde toplanır.

Bektâşîlerin dinî liderlerine DEDE denir. Bektaşilikte karşılıklı saygı ve sevgi esastır. Alçakgönüllü davranmak önemli ilkelerinden birisidir. Kimseyi ayıplamamak ilkeleri arasındadır. Hiç bir varlığa kötü gözle bakmak istemezler. Sohbeti severler. Günlerini yararlı şeylerle geçirmek isterler. Şevval ayının ilk günü, Zilhiccenin ilk on günü, Nevruz günü ve Muharremin ilk onbir günü kutsaldır. Ramazan orucuna saygıları vardır. Muharremin ilk on gününde (kimileri ilk onbir gününde) oruç tutarlar. Muharrem orucuna çok önem vererek oruç süresince geceleri et, yumurta, balık yemezler, su içmezler, Kerbelâ'nın yasını tutarlar.

Sonuç olarak; Hacı Bektaş Velî, Türk toplumunu etkilemiş ve hatta O'nun öğretisi Yeniçeri Ocağı'nca da benimsenmiştir. Bektaşîlik Mahmud II tarafından 1826 yılında yasaklanmış, daha sonra Abdülaziz tarafından serbest bırakılmıştır. Cumhuriyet döneminde öbür tarikatlarla birlikte Bektaşî tekkeleri de kapatılmıştır. Bektaşiliğin geniş ölçüde Türk törelerinin etkisini taşıyan islâmî bir yorum olduğunu görmekteyiz. Bu öğreti Türk sanatını, Türk düşüncesini ve Türk hoşgörüsünü içermektedir. Zamanla Ahilikle de elele vererek Anadolu'da Türklerin ticarette, şehircilikte ve meslek hayatının örgütlenmesinde yardımcı olmuşlardır[9].

---

8 Bak.: Agâh Çubukçu, Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler, s. 29–31, Ankara 1967.

9 Bak.: Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olarak Ahîlik, Ankara, 1974;
Brockelmann, İsâlm Milletleri Ve Devletleri Tarihi, Çev.: N. Çağatay, s. 153, Ankara 1964;
Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet Ve Türkler, s. 49, 77, 143–144, İstanbul 1976. Ayrıca bak.: s. 50, 51, 67, 76;
Mes'udî, Muruc ez-Zeheb, c. VII, Paris 1871–1877, s. 118;
İbn Havkal, K. Sırat al-Arz, s. 468 ve 144, 146, 147, Leiden 1938–1939.

MEVLANA VE FELSEFESİ

Hayatı:

Muhammed Celâleddin, kimi kaynaklara göre H. 604 /M. 1207'de Belh'de dünyaya gelmiştir. Kimi araştırıcılara göre ise daha erken tarihlerde doğmuştur. Türk soyundandır.

Mevlâna'nın babası Belh'de tanınmış bir bilgin olan Bahaeddin Veled b. Hüseyin b. Hatibî'dir. Bu değerli kişi Sultanu'l-Ulema saniyle de tanınır. Mevlâna Celâleddin henüz beş yaşındayken babası Belh'den ayrıldı. Bahaeddin'in Şam, Hicaz, Malatya, Erzincan ve Akşehir gibi illeri dolaştığı kaynaklarda söylenmektedir. Bahaeddin'in Konya'ya geliş tarihi hakkında çeşitli söylentiler vardır. İbtidaname'de Bahaeddin Veled'in Konya'ya H. 626 /M. 1228 de geldiğinden söz edilmektedir. Muhammed Celâleddin, Konya'ya gelmeden önce babasiyle yaklaşık yedi yıl kadar Karaman'da (Lârende'de) kalmıştır. Yaklaşık H. 623 yılında Şerefeddin Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun'la Karaman'da evlenmiştir. Annesinin mezarı da Karaman'dadır.

Konya'da Muhammed Celâleddin'in babası Sultanu'l-Ulama saygınlık görmüş ve Alâettin Keykubad'ın babası onun adına Hüdavendiğâr Medresesi'ni yaptırmıştır.

Bahaettin Veled H. 628 /M. 1230 da hayata gözlerini yummuştur. İyi yetişmiş olan Muhammed Celâlettin'e babasının öğrencilerinden Seyyid Burhanettin Muhakkık'in tasavvufun özünü aşılamağa çalıştığı bilinmektedir. Burhanettin ölünce Muhammed Celâlettin beş yıl süresince çevresine dinsel öğüt vermeğe devam etmiştir. H. 642 /M. 1244 de mutasavvıf Şemseddin Muhammed Tebrizî'yi Konya'da görüyoruz. Anlatıldığına göre Şemsettin Tebrizî, Mevlâna'ya sormuş: "Bayezit Bistamî mi büyük, yoksa Hz. Muhammed mi?" Muhammed Celâlettin hemen cevap vermiş ve Hz. Muhammed'in daha büyük olduğunu söylemiş. Bayezit'in "kendimi tesbih ederim. Şanım ne yücedir" gibi sözle-

rinin bir kıvılcımla taşkınlığın işareti olduğunu, oysaki Hz. Muhammed'in mânevî halinin çok geniş bulunduğunu belirtmiş.

Mevlâna'nın cevabı Şems'in çok hoşuna gitmiş. İki manevî kişi Tanrı yolunda dost olmuşlar. Mevlâna, Şems'i o denli sevmiş ki manevî öğrencilerini unutmağa başlamış. Öğrencilerin yakınmasından rahatsız olan Şems H. 643 /M. 1245 de Şam'a gitmiş. Bu kez Mevlâna daha çok yalnızlığı seçmiş. Şems'i getirmek üzere oğlu Sultan Veled'i Şam'a yollamış. Şems dileklere dayanamıyarak Sultan' Veled'le Konya'ya dönmüş. Ancak yine Mevlâna'nın öğrencileri sızlanmağa başlamış. Şems de bu türlü davranışlardan rahatsız olduğundan H. 645 /M. 1247 de ortadan kaybolmuştur.

Mevlâna, Konya'da çok yayılan ve çok sevilen bir insandı. Onu çevresinde Başvezir Emir Pervane, Selçuk Sultanı Alaeddin II, Rüknettin ve daha sonra İzzettin Keykâvüs vardı. Ayrıca Ahîlerden tanınmış kimseler bulunuyordu. Soylu kişilerden tutunuz da işçilere kadar Mevlâna'nın etkisi yayılmıştı. Ancak Şems'in kaybolması Mevlâna'yı son derece üzdü. Gittikçe yalnız bir yaşamı seçmeğe başladı. Şems'e manevî bir aşkla bağlanmıştı. Hatta kimi zaman kendisini onunla özdeşleştiriyor ve gazellerinin altına Şems imzasını atıyordu.

Mevlâna bir süre sonra Şems'in yerine koyduğu Kuyumcu Selâhattin Zerkub'da aradığını bulmağa çalıştı. On yıl kadar dostluktan sonra Selahattin öldü. Mevlâna bu kez de Çelebi Hüsamettin Hasan b. Muhammed b. Ali'yi manevî dost edindi. On yıl kadar Hüsamettin onun halifeliğini yaptı. Mevlâna tanınmış Mesnevî'sini onun dileği üzerine yazmağa başladı. Hüsamettin H. 672 /M. 1273 de Mevlâna'dan bir süre sonra öldü. 1273 yılında Mevlâna da ölmüştü. Mevlâna'nın yeri bir süre boş kaldıysa da oğlu Sultan Veled onun halifeliğini ısrar üzerine kabul etti. Mevlevîliği asıl örgütleyen ve ekolün ilkelerini saptayan Sultan Veled olmuştur[1].

Eserleri:

Mevlâna'nın eserleri genellikle farsçadır. Onun Türkçe konuştuğu ve az da olsa Türkçe şiirler söylediği bilinmektedir. Arapça, rumca ve

1 Mevlâna'nın hayatı için bakınız: Sultan Veled, İbdtidaname; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, Çeviren: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964; Mecdeddin Feridun b. Ahmet Sipehsalar, Risale-i Sipehsalar; Mecdut Mansuroğlu, Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının İlk Mahsulleri (Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi İst. 1946, C. I, s. 10 vd..); Asaf Halet Çelebi, Mevlâna Ve Mevlevîlik, s. 14–50, İst. 1957; Mevlâna, Divan-ı Kebir'den Seçmeler I, Çeviren: M. Baharî Beytur, s. XIX ve devamı, İst. 1965; Dr. Neclâ Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, s. 102–105, İst. 1967.

ibranice de bilen Mevlâna geniş bir kültüre sahipti. Kendisi Türk olmakla birlikte o sıralarda sarayda yazışma dili Farsça olduğundan eserlerinde bu dili kullanmıştır. Başlıca eserleri şunlardır:

1– Divan: Bu eseri Divan-ı Kebîr ya da Divan-ı Şemsu'l-Hakâik adiyle de anılır. Kimi gazellerinde Şemsuddin, Şems-i Tebrizî, Şah-ı Tebriz ve Selahuddin imzalarını kullanmıştır. Bu da Şems-i Tebrizî'ye ve daha sonra da onun yerine koyduğu Selahuddin'e tutkusundan gelmektedir. Mevlâna'nın bu eserinin çeşitli baskıları vardır. Ayrıca Rubailer de basılmıştır. Mevlâna'nın Divan-ı onun felsefesini, insancıllığını ve ilâhî aşkını dile getirmek bakımından oldukça önemlidir.

2– Mesnevî: Altı ciltlik bu eser, tasavvufu çeşitli hikâyelerle anlatmaktadır. Mevlevîliğin halk tarafından sevilmesinde Mesnevî'nin büyük etkisi vardır. İsmail Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi ve Âbidin Paşa tarafından Türkçe olarak ayrı ayrı açıklanmıştır. Mesnevî çeşitli yabancı dillere çevrilmiştir. İngilizce ve Almanca tam çevirisi bulunan Mesnevî Batılı okurları da etkilemiştir.

3– Mecalis-i Sab'a: Bu eser, Mevlâna'nın kimi Türkçe öğütlerinin adı bilinmeyen birisi tarafından Farsçaya yapılmış çevirisidir. Ahlâkî ve tasavvufî olan eser, camide yapılmış öğütleri, âyet ve hadis açıklamalarını içerir.

4– Fihi Ma Fih: Mevlâna'nın özellikle Başvezir Muiniddin Pervane'nin bulunduğu toplantılarda söylediği öğütleri içerir. Tasavvuf ve ahlâk bakımından önemlidir. XIII. yüzyılın kimi siyasî havasını yansıtma bakımından da önem taşır.

5– Mektubat: Mevlâna'nın Selçuklu sultanlara, bakanlara, doktorlara, hakimlere ve ahîlere yazdığı mektupları içerir. Eser, Selçuklu tarihi açısından önemlidir[2]. Feridun Nafiz Uzluk tarafından Mevlâna'nın 144 mektubu 1937'de yayımlanmıştır. Divan-ı Kebir'den Yapılmış Seçmeler, Rubaîler, Mesnevî ve Fihi Ma Fih, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Türkçeye çevirtilerek basılmıştır.

Mevlâna ve Felsefe:

Mevlâna'nın, Yunan felsefesini okuduğu anlaşılmaktadır. Mesnevî'de Eflatun'dan, Calinus'tan ve sofistlerden söz etmektedir. Üstelik Yunan felsefesini incelemiş olan Gazzalî'nin Eş'arî'nin ve İbn Sina'nın gö-

2 Bak. Asaf Halet Çelebi, Mevlâna ve Mevlevîlik, s. 60–67; Mevlâna, Divan-ı Kebir'den Seçme Şiirler, Önsöz (s. XXXVIII); Dr. Neclâ Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, s. 105; Kâmil Yaylalı, Mevlâna'da İnanç Sistemi, s. 114–115, İstanbul 1975.

rüşlerine yer vermektedir. Hatta Gazzalî'nin İslâm hukukuyla ilgili, Vasît adlı eserinin adını yazmaktadır. İlkçağ felsefesinde çok geçen dört öğeden (ateş, hava, su ve toprak) örnekler anlatmaktadır. Bir aşk öyküsünü İbn Sina'nın al-Kanun fi't-Tıbb'ından almıştır. Akılcı Mutezile'yi ve sünnîlerin inançta önderi Ebu'l-Hasan al-Eş'arî'yi ve Maturidî'yi çok iyi incelemiştir. Mevlâna, Kelile ve Dimne'nin, Hakim Senaî'nin Divan ve Aşkname'sinin Feriduddin-i Attar'ın Musibetname'si ile Mantıku't-Tayr'ının etkisinde kalarak Mesnevî gibi ölmez bir eser yazmağa girişmiştir. Demek ki Mevlâna doğu felsefesini de iyi biliyordu[3]. Gerek divanında ve gerekse Mesnevi'sinde varlık felsefesine, özgürlük felsefesine, ahlâk felsefesine ve insan felsefesine değinmiştir. Ancak Mevlâna akılcı filozoflara zaman zaman çatar. Aklın Tanrısal gerçeği buluncaya değin işe yarıyacağını, ondan sonra aklı bırakıp inançla ve aşkla evrensel sorunlara dalmanın gerektiğini savunmuştur.

Mevlâna, filozoflar, sözüyle genellikle inanmayanları, kimi zaman da Yunan felsefesinin etkisinde kalanları kastetmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Mevlâna, İlkçağ felsefesi karşısında Gazzalî'nin düşüncelerinden esinlenmiştir. Nitekim Gazzalî Tehâfutu'l-Felâsife'de Yunan felsefesinin etkisinde kalan Farabî ve İbn Sina'yı acı acı eleştirmişti. Gazzalî nasıl Aristo'nun etkilerine karşı çıkmışsa, Mevlâna da onun gibi aklı temel alan düşünürleri eleştirmiştir[4]. Bu tür filozofları küçültmek için bir bedevî ile bir filozofun yolda arkadaşlığını anlatıyor: Bedevî, devesine içi dolu iki çuval yüklemiştir. Çuvalın birinde buğday, ötekinde kum vardır. Filozof, bedeviyi uyararak kumu dökmesini, buğdayı iki çuvala yarı yarıya koymasını anımsatıyor. Böylece yükünün hafifleyeceğini anlatıyor. Bu düşünce bedevînin pek hoşuna gittiğinden filozofa hayran kalıyor ve bağlanıyor. Ancak bedevî işin sonunda filozofun beş parasız ve başı dertten kurtulmayan bir kişi olduğunu anlayınca ondan uzaklaşıyor. Senin aklın ve hikmetin bir işe yaramaz anlamında sözler söyleyerek filozoftan ayrılıyor.

Mevlâna bu öyküyü anlatırken filozofu "akıllı ve özgür", "hayal ve baş ağrısı elde eden" kişi olarak nitelendiriyor[5]. Bu deyişlerden de anlaşılıyor ki Mevlâna filozof deyimiyle genellikle imandan yoksun düşünürleri tanımlamak istiyor. Nitekim öykünün sonunda "tabiattan doğan, hayalden meydana gelen, Tanrı nurunun feyzinden nasipsiz bir hikmettir" diyor.

3 Bak. Mevlâna, Mesnevî, C.I, s. B–C, Çeviren: Veled İzbudak, İstanbul 1973; Mesnevî, C. II, s. 169.

4 Bak. Mevlâna, Fihi Mâfih, s. XXIII, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İst. 1969; Mesnevî, C. I, s. 172; Mesnevî, C. III, s. 205, 324–325, İstanbul 1974; Mesnevî, C. II, s. 160, 169.

5 Bak. Mevlâna, Mesnevî, C. II, s. 243–245.

Mevlâna sofistlerin, septiklerin, natüralistlerin ve rasyonalistlerin felsefesini yermekle birlikte inanca dayalı, Doğunun havasını taşıyan bir felsefe yapmaktan geri durmuyor. Gazzalî nasıl al-Munkız Mine'd-Dalâl'da kuşkudan imana ulaşırken felsefeye yapıyorsa, Mevlâna da Divan'ını ve Mesnevî'sini yazarken ölmez bir biçimde varlıkta birlik felsefesi yapıyor. Dolayısiyle felsefenin çeşitli sorunlarını da kendine göre açıklıyor Mevlâna'nın varlık felsefesinden başlayarak felsefî konuları nasıl işlediğini yeri geldikçe daha sonraki satırlarda izleyeceğiz.

Mevlâna'nın Varlık Felsefesi:

Düşünürler ötedenberi varlığın nasıl meydana geldiğini kendi kendilerine sormuşlardır. Varlığın ilk maddesinin su, hava, ateş ya da toprak olduğunu ileri süren Yunan düşünürleri gelip geçmiştir. Varlığın öncesiz bir biçimde, bir ilk hareket vericiden çıktığını söyleyenler de olmuştur. İslâm dininde ise varlığın Tanrı'nın dilemesiyle var olduğu vurgulanmıştır. İslâm'da orta yolu benimseyenler, varlığın Tanrı'nın "kün feyekûn" yani "ol deyince olur" buyruğu ile yaratıldığına inanırlar. Ancak İslâm'da varlık konusunda değişik yorumlar da yapılmıştır. İttihatçılar, hululcular ve işrakçılar, Tanrı – varlık ilişkisini farklı biçimde açıklamışlardır. İttihatçılar Tanrı ile insanın birleştiğini, hululcular Tanrı'nın insanın kalbine girebileceğini, işrakçılar ise varlığın Tanrı'dan ışığın güneşten çıktığı gibi yayıldığını söylemişlerdir. İslâmda Farabî ve İbn Sina gibi akılcı düşünürler ise varlığın, nedenin zat bakımından Tanrı olduğunu, ancak varlığın zaman bakımından öncesiz bir biçimde var bulunduğunu ifade etmişlerdir.

Mevlâna ise varlığın birliğini dile getirmeğe çalışmıştır. Varlıkda birlik felsefesinin ilk tohumlarını Mansur Hallac (ölm. H. 309 /M. 922)'da ve Bayezit Bistamî (ölm. H. 261 /M. 874)'de görmekteyiz. Esasen bu düşünürler varlıkta birlik felsefesini Kur'ân'ın kimi âyetlerinden ve Hz. Muhammed'in konuyla ilgili hadîslerinden çıkarmışlardır. Bu konudaki kimi âyetler şunlardır:

1– "Nereye yönelirseniz, Allah'a kulluk yönü oradadır"[6].

2– "Attığın zaman (okunu) sen atmadın, fakat Allah atmıştı"[7].

3– "Allah göklerle yerin ışığıdır"[8].

---

6 Bak. Bakara sûresi, âyet, 115.

7 Bak. Enfal sûresi, âyet, 17.

8 Bak. Nur sûresi, âyet, 35.

4– "O'nun (Allah'ın) zâtından başka her şey yok olucudur"[9].

5– "Yeryüzünde bulunan her canlı geçicidir. Ancak büyüklük ve iyilik sahibi olan Rabbinin zatı sonrasız kalacaktır"[10].

Varlıkda birlik felsefesinde kaynak gözüyle bakılan kimi hadisler de şunlardır:

1– "Benim dost edindiğim kimseye düşmanlık edene savaş ilân ederim. Kulum Bana zorunlu kıldığım nesnelerden daha sevimli bir şeyle yaklaşamaz. Nafile ibadetlerle kulum Bana yaklaştıkça onu severim. Ben kendisini sevdim mi artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Ben'den bir şey isterse onu elbette veririm. Bana sığınırsa onu korur güvenli kılarım"[11]. Bu, kudsî hadistir.

2– "Ben bir gizli hazine idim. Bilinmek istedim ve halkı yarattım. Onlar da Beni Benle tanıdılar"[12]. İbn Teymiye ve Aclunî'ye göre bu uydurmadır*.

3– "Allah Âdemi kendi biçimi üzerine yarattı". Bu bir hadîstir. Gazzalî, bu hadîsi daha başka anlamda da yorumlamıştır[13].

Bunların dışında sûfilerce benimsenen ve hadîs olduğu sanılan kimi sözler de şunlardır:

"Ne göğüm, ne de yerim beni içeremedi, ancak mümin kulumun kalbi beni içerdi". "Allah'ı bütün kalplerinizle seviniz". "Kim kendini bilirse Tanrı'sını bilir"[14].

Kuşkusuz bu gibi sözlerin ve âyetlerin daha başka örneklerini vermek de mümkündür. Ancak bu kadarla yetinerek varlıkda birlik felsefesini Mevlâna'nın nasıl anladığını açıklamağa çalışalım:

Kuşkusuz Mevlâna'dan kırk-elli yıl önce Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ölm. H. 638 /M. 1240) ve daha sonra Sadrettin Konevî (ölm. H. 673 / M. 1274) varlıkda birlik felsefesini işlemişlerdir. Ancak Mevlâna konuya daha coşkun girmiş ve canlılık getirmiştir. Felsefesine Tanrısal aşkı kattığını düşünürsek Mevlâna'nın konuyu nasıl renklendirdiğini daha iyi değerlendiririz. Mevlâna ilerde göreceğimiz gibi insana yüce bir değer

9 Bak. Kasas sûresi, âyet, 88.

10 Bak. Rahman sûresi, âyet, 26.

11 Bak. Buharî, C. VII, s. 190, Mısır 1315; K. Yaylalı, Mevlâna'da İnanç Sistemi, s. 139.

12 Bak. Ömer Rıza Doğrul, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, s. 21, İst. 1948.

* Bak. Aliyyu'l-kari, al-Masnu, s. 110, rakam 232, Beyrut 1962; Aclunî, Keşfu'l-Hafa, II/191, rakam 2016, Halep baskısı; Sehavi, Makasıd al-Hasene, s. 327, rakam 838, Kahire, 1956.

13 Bak. Gazzalî, İlcam ul-Avam An İlm il-Kelâm, s. 4, Mısır 1309.

14 Bak. Ömer Rıza Doğrul, anılan eser, s. 21–22; Kâmil Yaylalı, anılan eser, s. 140–143.

vermiş ve onu Tanrı'nın sevgisine lâyık bir varlık olarak görmüştür. Her şeyi insanda aramıştır. Ona göre insan ruhsal açıdan inceldikçe her şeyin hayalden ibaret olduğunu, varlık olarak yalnız Tanrı'nın bulunduğunu kavrar. İnsanda Tanrı'da erime yeteneği vardır. Zaten o Tanrı'dan gelmiştir. Bakınız Mevlâna kendi deyişiyle konuyu şöyle anlatıyor: "Kimyayı meydana getiren odur. Kimya ne oluyor ki... Bu öğüş varlık delilidir. Varlık ise hatadır... Onun varlığına karşı yok olmak gerektir. Onun huzurunda varlık nedir. Anlamsız bir şeyden ibarettir. Bu zahirî vücudun Allah'ın varlığıyla var olduğunu (bir kimsenin) bilmemesi körlüğün delilidir".

"Zaten bu âlem sizin canlarınızın hapishanesidir. Uyanın o tarafa gidin... Bu âlemin sınırı vardır. O âlem ise esasen sınırsızdır. Nakış ve biçim o anlama settir, engeldir"[15].

Mevlâna biçimin bir görünüşten ibaret bulunduğunu, biçimden geçenin varlıkta birliği kavrayacağını belirtiyor. Doğadaki her nesneyi Tanrı'nın bir habercisi, hatta onun zatının görünüşü olarak nitelendiriyor. Mevlâna'ya göre varlık Tanrı'nın "ol" demesiyle bu halde görünmeğe başlamıştır. Gerçekte herşey geçici, Tanrı kalıcıdır. Bu âlem bir düş ya da gölge gibidir. İnsan kendindeki gizli cevherlere lâyık olmağa çalıştıkça varlıktaki birliği de görür. Yine Mevlâna'nın kimi deyişleriyle konuyu aydınlatmağa çalışalım:

"Serkeş sûreti eziyetle eritip yok et ki onun altında define gibi olan birliği göresin... Hepimiz yayılmıştık ve bir cevherdik. Orada başsız ve ayaksızdık. Güneş gibi bir cevherdik. Düğümsüz ve saftık su gibi. O güzel ve latif ışık biçime gelince kale burçlarının gölgesi gibi sayı meydana çıktı. Mancınıkla burçları yıkın ki bu bölüğün arasından ayrılık kalksın"[16].

Mevlâna, felsefesinde Tanrı'yı, evreni ve insanı özdeşleştirerek hem varlığın nedenini Tanrıya götürmüş oluyor, hem de insanın evrendeki yerine bir anlam veriyor. İnsanın özünde gizlerin yattığını vurguluyor. İnsanın var olma amacının, görünen âlemde erdemli davranışlarla kendi gizlerini kavraması ve Tanrı'da yokluğa ulaşması olduğunu söylüyor. Bu aşamada da yalnız varlıkta birliğin görüleceğini ifade ediyor. Böylece de bu âlemin bir düşten ve görünüşten başka bir şey olmadığını kanıtlamağa çalışıyor. Konu, onun şu deyişleriyle daha çok aydınlanacaktır: "Erkek, kadın kaydı kalkıp bir olunca o bir sensin. Birler de aradan kalkınca kalan yalnız sensin. Kendi kendinle huzur tavlasını oynamak

15 Bak. Mesnevî, C. I, s. 41-42.

16 Bak. Mesnevî, C. I, s. 54-55.

için bu "ben" ve "biz"i vücûde getirdin. Bu suretle "ben" ve "sen" ler genellikle bir can haline gelirler, sonunda da sevgiliye mustağrak olurlar"[17]. "Ey oluş ve bozuluş âleminde tamamiyle çürümüş canlar! Sonsuz canlarınız ne vücûde geldi, ne de doğdu"[18]. "Oğul.... mutasavvıfların ezberlenecek dersleri, kitapları yoktur. Ama gönüllerini adamakıllı parlatmışlar, istekten, tutkudan, cimrilikten ve kinden arınmışlardır... Gönül aynasının sınırı yoktur. Burada akıl susar, yahut şaşırıp kalır. Sebebi de şu: Gönül mü Tanrı'dır, Tanrı mı gönül? Hem sayılı, hem sayısız olan (hem çokluğa dalan, hem birliği bulan) gönülden başka her nakşın aksi geçip gider, sonsuz değildir... Gönüllerini parlatmış olanlar, renkten, kokudan kurtulmuşlardır. Her nefeste zahmetsizce bir güzellik görürler"[19].

Görülüyor ki Mevlâna'ya göre varlıkta birlik felsefesine gönül temizliğiyle ulaşılabilir. Ulaşılınca da insan ve evrenin geçici görünüşü yok olur. Birlik kavranır. Her şeyin Tanrıyla var olduğu anlaşılır.

Mevlâna'da Tanrı Aşkı:

Mevlâna, Divan'ında coşkun biçimde Tanrı aşkını dile getirmeğe çalışır, Mesnevi'de de Tanrı aşkının itici gücü açıkça görülür. O, aşkın gücüne inanır. Gazellerinde kimi zaman Şemseddîn Tebrizî'den söz eder[20]. Onun, Tanrı'nın maşuku olduğuna inanır. Kendisi onda Tanrı'nın aşkını görür. Kimi zaman da kendini Şems yerine koyar. İnsan Tanrı'ya yaraşır, erdemli bir yol izledikçe, Tanrı'nın sevgisine hak kazanır. Tanrı'nın sevgilisi olma yeteneği yalnız insanda vardır. İnsan evrendeki yerini değerlendirdikçe ve her şeyi Allah için yaptıkça yücelir. Tanrı'yı seven ve kendi nefsini eğiten insan, Allah'ın sevgilisi olma onuruna ulaşır. Allah sevgisinin taşkın anlarında insan kendini de unutur. Varlıkta birlik görür. Tanrı'dan başka her şeyin birer gölge gibi ya da düş gibi olduğunu kavrar. Bu durumda âşık ve maşuk varlıkta bir olur. Şimdi konuya açıklık getirmek için Mevlâna'nın kimi deyişlerinden örnekler verelim:

"Bende mâşukun yaktığı bir gönül var. O yanıştan çıkan harmanını gönlüm yaktı. Bir mum, bir kulun canına öyle bir can verdi ki bu ateş hiçbir ateşe benzemez..."[21]

---

17 Bak. Mesnevî, C. I, s. 143–144.

18 Bak. Mesnevî, C. I, s. 153.

19 Bak. Mesnevî, C. I, s. 278–279.

20 Bak. Mevlâna, Divan-ı Kebir'den Seçmeler I, s. 63–64, 71, 99.

21 Bak. Mevlâna, Divan I, s. 113.

"Sevgili ol ve sevgiliyi gör. Gönül ol ve dostu gör. Yürüyen servilerin ardınca akar suları, gül bahçelerini gör..."[22]

"Evlât! Sen cansın, sen başsın. Senin yerini tutacak kim var? Söyle sen aynasın, kendine bak. Senin yerini tutacak kim var söyle? Kendi yanağını öp, kendi kulağına sır söyle. Kendi güzelliğini gör, kendi övgünü söyle. Sırrın mecaz değildir, nazın boşuna değildir. Sır senin kulağın içindir. Nazında yine senin içindir..."[23]

"Ben senin nişanını yazınca, kalem aşkından yarılır. Aklım senin o acı ayrılığından yolunu kaybeder... Yüzüm, aşktan altın gibidir. Bende senden binlerce eser var. Sevgilim! Ban adoğru bak. Canına yemin ederim ki ben böyleyim. Sevgilim! Senin diyarına gelen ancak senin kokunda gelir. Seni araştırmaya sebep, senin güller saçmaklığından başka ne olabilir?"[24]

"Ne mutlu o zaman ki, ben ve sen birlikte avlunun kapısında otururduk. Ben ve sen iki nakış, iki suret, ama can bir... Ben ve sen, bensiz ve sensiz olarak zevk yönünden birleşelim. Bak ki, şu ben ve sen, o zaman perişan hurafelerden kurtulup ne güzel neşeleniriz. İşte böylece ben ve sen birlikte güldüğümüz makamda göğün dudu kuşlarının hepsi de şeker yemeğe başladılar... Bizim iki şahsiyetimiz vardır: Biri, sûretimizle bu toprak üzerindeyiz. Öteki, ruhumuzla sonsuz cennette, zevkler ve tatlılıklar âlemindeyiz. Ben ve sen birlikte"[25].

"Ölü idim dirildim. Göz yaşı idim, tebessüm oldum. Aşk devleti geldi ve ben sonsuz olan devlete eriştim"[26].

"Ölünüz... ölünüz... Bu aşkta ölünüz. Bu aşkta ölürseniz gerçek ruha sahip olursunuz"[27].

"Aşk, erdemde, bilimde, defterde, kâğıtlarda değildir... Aşkın dalı öncesizde, kökü sonsuzdadır ve bu ağacın dayandığı ne arş, ne toprak vardır, hatta ne de gövdesi"[28].

"Ey âşıklar! Ey âşıklar! Ben ayıplı olan bir âşıkım. Aşk başıma düştüğü andan itibaren şaşkınlıktayım ve deli gibiyim. Âşıkım, deliyim ve şaşkınlık içinde kalmışım. Orada burada, her yerdeyim. Hem de ne

22 Bak. Mevlâna, Divan III, s. 71.
23 Bak. Mevlâna, Divan III, s. 128.
24 Bak. Divan III, s. 129–130.
25 Bak. Divan, III, s. 131.
26 Bak. Asaf Halet Çelebi, Mevlâna ve Mevlevîlik, s. 71.
27 Bak. aynı eser, s. 73.
28 Bak. aynı eser, s. 75.

aşağıda, ne yukardayım. Arşta ve kürsüde olan benim, asla yanlış yapmayan benim. Âlem benimle aydınlandı. Yokluk benimle düşünüldü. Ben hem bilgin, hem erdemli hem de hâkimlerin hâkimiyim.... Sen gözlerimde görme gücüsün. Beni gözlerimde arasana! Ben konuşan bülbülüm, kokan gülüm, sevgilisini arayanım ve ben gizli şeyleri ortaya çıkarmak istiyorum..."[29]

Görülüyor ki Mevlâna Tanrı aşkının en içtenini ve en coşkununu dile getirmiştir[30]. Onun Mesnevî'sini çok beğenen Câmî "nist peygamber velî dâred kitab" demiştir. Mevlâna için söylenen bu sözü Türkçeye çevirirsek "peygamber değildir ama kitabı var" diye ifade ederiz. Mevlâna'nın Tanrı aşkını değerlendiren kimi yazarlar, onu velilerin sonuncusu olarak nitelendirmişlerdir.

Mevlâna'da İnsan Felsefesi:

Mevlâna'nın düşüncesinde insan felsefesinin önemli bir yeri vardır. Mesnevîsinde olsun, Divan'ında olsun zaman zaman insanı çözümlemeye çalışır. Yirminci yüzyıla değin insanlık birçok keşfe sahip olmuş, bilim ve teknikte büyük atılımlar yapmıştır. Ancak insan sorunu felsefî antropoloji açısından açıklığa kavuşturulamamıştır. Mevlâna bu işe yaklaşık yediyüz yıl önce parmak basmış ve insanın yazgısını dile getirmeye çalışmıştır. Âdetâ insanın nasıl bir varlık olduğunu bize anlatmıştır. Bunu yapmak için de insanın evrendeki yerini saptamak ve amacını belirtmek istemiştir. İnsanın öteki varlıklardan farklı yönlerini vurgulayarak niteliklerini sayıp dökmüştür. Bakınız bu konuda Mevlâna ne diyor:

"Kimim ben? Kimim ben Niçin bir sürü vesveseler içindeyim? Neden oradan oraya sürüklenip duruyorum? Fezalardaki yıldızlardan birisi miyim ki burçtan burca geçer, uğursuzluklara ağlar, mutluluklara gülerim? Göklerin burçlarındaki alçalış ve yükselişlerde bazan rüzgârlarla sürüklenir, bazan da kayıtlarla bağlanırım. Bazan yanan ateş, bazan coşan sel olurum. Ne asıldanım, ne fasıldanım, hangi pazarlarda satılırım? Bazan gülyabanîlerin yolunu bile keserim .Bazan içi daralmış ve hüzünlüyüm. Bazan bu iki halden de uzağım ve en yüksek nesnelerden yükseğim"[31].

29 Bak. Asaf H. Çelebi, anılan eser, s. 85.

30 Bak. Mesnevî, C. I, s. 141, 143, 146, 169, 211, 239; Mesnevî, C. II, s. 53, 60; Divan I, s. 6, 7, 31–32, 40, 99, 136; Rubaîler, s. 51; Ömer Rıza Doğrul, anılan eser, s.

31 Bak. A.H. Çelebi, anılan eser, s. 89.

Mevlâna bu deyişleriyle insanın nasıl bir varlık olduğuna dikkati çekiyor. İnsanın kimi özelliklerini dile getiriyor.

Mevlâna'nın felsefesinde insanın bilinç sahibi bir varlık olması önem taşır. İnsanda iki türlü "Ben" vardır. Birisi "Özel Ben", ötekisi "Aşkın Ben" dir. Özel Ben herkeste ayrı ayrıdır. Herkesin ayrı bir özelliği vardır. Herkesin mizacı, tutkuları ve yapısı değişiktir. Ancak "Aşkın ben" tanrılık bir yetenektir. O herkeste ortaktır. Aşkın Ben bilincin derin halidir. Aşkın Ben'in alanında varlığın hikmeti düşünülür. Bedenin tutkuları dizginlenir. Tanrı sevilir. Barış, sevgi, dostluk ve evrensel duygular egemendir. Bu alan, felsefenin, san'atın ve dinin gerçek alanıdır. İnsan hayatına Aşkın Ben'in buyrukları egemen olursa, davranışlar erdemli olur. Geniş ölçüde bedenin tutkularına bağlı olan Özel Ben, insana egemen olursa davranışlar kötü yönde gelişir. O halde insanı yücelten asıl öğe Aşkın Bendir. Bu da herkeste ortaktır. Ancak bilincin derin halini yaşamak da her zaman kolay değildir. Bakalım Mevlâna bu konudaki görüşlerini kendi ifadeleriyle nasıl anlatıyor:

"İnsanlar sayılıdır, çoktur amma iman birdir. Cisimleri çoktur ama canları birdir. İnsanda öküzün, eşeğin anlayışından ve canından başka bir akıl, başka bir can vardır. O deme erişen, o makamda Tanrı velisi olan kişide de insandaki candan, akıldan başka ve ayrı bir can ve akıl vardır. Hayvanî canlarda birlik yoktur. Sen bu birliği rüzgârın ruhunda arama. Bu hayvanî can ekmek yese, insanî ruhun karnı doymaz. Bu, yük çekse o sıkıntı çekmez. Hatta onun ölümüyle bu hayvanî ruh neşelenir, sevinir... İnsanî ruhun bir şey elde ettiğini görünce de kıskançlığından ölür. Kurtların, köpeklerin canı hep ayrı ayrıdır. Bir olan Tanrı aslanlarının canlarıdır. Canları diye çoğul sigasiyle söyledim. Çünkü o bir tek can cisme nisbetle yüz olur. Gökteki bir tek güneşin bir tek ışığı da ev içlerine vurunca yüzlerce ışık olur ya! Fakat ortadan duvarı kaldırdın mı hepsinin de ışığı bir olur"[32].

Mevlana insanın bilinciyle ve aklıyla hayvandan farklı olduğunu belirttiği gibi sorumluluk taşıyan bir varlık olduğunu da vurguluyor. İnsan tasarıları ve amacı olan, toplum içinde görevi olan ve Tanrı önünde olan bir varlıktır. Aynı zamanda insan kendisini öteki nesnelerden ayıran, hem de kendi özünü varlığından ayıran yaratıktır. Bu özellikleriyle de insan yaratıkların onurlusudur. İnsan özündeki tanrılık öğeleri geliştirerek varlıkta birlik felsefesini de yaşayabilir. Şimdi biraz da Mevlâna'yı kendi deyişleriyle izleyelim:

32 Bak. Mesnevî, C. IV, s. 34; A.H. Çelebi, s. 91.

"Burada gizlenmiş birisi var. Eteğimi tutuyor. Kendisini gizlemiş. Beni öne sürmüş. Burada gizlenmiş birisi var. Can gibi. Hatta candan da güzel. Bana bir bahçe gösteriyor ve sayvanımı kaplıyor. Burada gizlenmiş birisi var. Gönlümden geçen hayâl gibi gizli. Ama yüzünün ışığı bütün vücuduma aksediyor. Burada gizlenmiş birisi var. Şeker kamışında şekerin gizlendiği gibi gizlenmiş. Tatlı, şekerci dükkânını zaptetmiş... Gönlü hastalanan ben, hiç kimseden bir derman bulmadım. Şimdi anladım ki meğerse o dert benim dermanımmış"*.

Mevlâna'nın felsefesinde insanın asıl varlığı Tanrı katında ve Zâtında idi. Sonra O'nun dilemesiyle insan bu âleme geldi. Bu âlemde varlıkların cansızlar, nebatlar, hayvanlar ve insan olmak üzere dereceleri vardır. İnsan düşünen, karar sahibi, her şeye anlam veren ve amacı olan bir varlıktır. Hepsinden önemlisi de kendi tutkularını dizginleyerek Tanrı'ya ulaşma, O'nda yok olma şerefine ulaşabilen varlıktır. Hayvanlarda ise içgüdü egemendir. İnsan bir kültür yaratıcısı olarak da üstün bir varlıktır. Bakalım Mevlana kendi ifadesiyle konuya nasıl bir ışık tutmuştur:

"İnsan yaratışın rahminden iki kez doğar. İkinci gelişimizde biz bu dünyaya annemizden doğduk"[33]. "Önce cansızlar ülkesine gelmiş, cansızlıktan nebatlar âlemine düşmüştür. Yıllarca nebat olmuş bu âlemde ömür sürmüştür de nebat cansız şeylerin zıddı olduğu halde bir zamanlar cansızlar ülkesinde bulunduğunu hatırına bile getirmemiştir. Nebatlıktan hayvanlığa düşünce de nebat olduğu zamandaki halini hiç hatırlamaz. Yalnız yeşilliğe karşı eğilimi vardır. Hele bahar geldi mi, çiçekler açtı mı! Hani yeni derviş de genç pîre, o yüce bahta eğilim duyar ya! Çünkü bu cüz'î akıl, o küllî akıldandır. Bu gölgenin hareketi, o gül dalının hareketindendir. Nihayet gölgesi, onda yok olur da bu eğilimi, bu araştırmanın sırrını bilir, anlar! A iyi bahtlı kişi, bu ağaç oynamadıkça o dalın gölgesi nasıl oynar ki? Bildiği yaratıcı, tekrar onu hayvanlıktan insanlığa çeker, çevirir. Böylece iklimden iklime gide gide nihayet insan âleminde akıllı, bilgili ve yüce bir hal alır. Fakat önceki akılları hatırlamadığı gibi, bu akıldan da geçip değişeceğini aklına bile getirmez. Nihayet bu tutkuyla, istekle dolu akıldan da kurtuldu mu yüzbinlerce şaşılacak akıllar görür"[34].

Mevlâna insanlara bir gözle bakan, sevgiyle dolu olan ve dinsel hoşgörüsü olan bir düşünürdür. Bakınız bu konuda ne demiştir:

---

* A.H. Çelebi, s. 91.

33 Bak. A.H. Çelebî, s. 90.

34 Bak. Mesnevî, C. IV, s. 290-291.

"Ey müslümanlar! Ne yapayım ki ben kendimi bilmiyorum. Ben ne Hıristiyan, ne Yahudi, ne Ateşperest, ne Müslümanım"[35]. Mevlâna bu ifadesiyle inkârcılığı değil, Tanrı önünde duygulanmanın önemine dikkati çekiyor. Dinlerin amacının birliğini vurgulamak istiyor. Başka bir ifadesi de şöyledir: "Yetmişiki millet kendi sırrını bizden dinler. Biz ikiyüz millet ve mezhebi tek perdede birleştiren ney gibiyiz". "Pergel gibi bir ayağımla şeriat üzerinde sağlamca durduğum halde, öteki ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum". "İyi şeyleri caiz gören o peygamber ne güzel buyurdu. "Bir zerre akletmen oruçtan da, namazdan da iyidir"[36].

Mevlâna insanlara evrensel bir gözle bakarak çağındaki Anadolu halkının kaynaşmasına da yardımcı olmuştur[37]. Ayrıca insanı felsefî antropoloji açısından çözümleyerek ondaki yetenekleri dile getirmeğe çalışmıştır.

Mevlâna'da Akıl ve Bilgi Kuramı:

İslâm düşünürleri aklı çeşitli biçimlerde anlatmaya çalışmışlardır. Meşşâîler, bu konuda genellikle Afrodisiaslı İskender'den yararlanmışlardır. Aklın türlerini sayarken al-Akl bi'l-Fiil, al-Akl bi'l-Kuvve, al-Akl bi'l-Meleke, al-Akl al-Müstefad ve al-Akl al-Faal'den söz etmişlerdir. Bu akıl türlerinden söz ederken konuya açıklık getirmemişlerdir. Gazzalî ise İhya'da, Faysal at-Tefrika'da, al-Kıstas al-Mustakim'de, al-Kanun fi't-Te'vil'de ve al-Mustasfa min İlmi'l-Usul'de akıldan söz etmiştir. Gazzalî'ye göre de çeşitli yeteneklere akıl denir. Herşeyden önce akıl, kuramsal bilgileri kavrama yeteneğidir. Bu anlamda akıl, insanı hayvandan ayıran özelliktir. Ayrıca akıl deneyle elde edilen bilgiler için de kullanılmıştır. "İki artı iki dört eder" gibi önermelerin ifade ettiği zorunlu bilgilere de akıl diyenler olmuştur. Yapılan işlerin sonunu düşünmeyi de, akıl diye adlandıranlar vardır.

Kuşkusuz akıl insan için bir ışık, bir enerjidir. Doğruyu yanlıştan ayırma yetisidir. Düşünürümüz Mevlâna aklı kimi zaman öğer, kimi zaman da yerer. Aklı öğerken onu oruçtan, namazdan bile üstün tutmuştur[38]. Bu konuda kimi zaman da doğruluğunda kesinlik olmayan hadîslere dayanmıştır. Sözgelimi Mevlâna özellikle şu hadîsi vurgulu-

35 Bak. A.H. Çelebi, anılan eser, s. 75.

36 Bak. B. Firuzanfer, Mevlâna Celâleddin, s. IV, Çeviren: Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1963.

37 Bak. Ord. Prof. Sadi Irmak, Mevlâna Hümanizminin Özellikleri, Bildiriler, s. 101, 106, 109. Türkiye İş Bankası Yayınları; L.W. Carp, Rumi's Influence on Sufism to day, Bildiriler, s. 144.

38 Firuzanfer, anılan eser, s. IV.

yor: "Allah aklı yarattığı zaman otur dedi, oturdu. Kalk dedi, kalktı. Yüzünü dön dedi, döndü. Arkanı çevir dedi, çevirdi. Söyle dedi, söyledi. Sus dedi, sustu. Git dedi, gitti. Anla dedi, anladı. Sonra dedi ki: Şerefim, güzelliğim, büyüklüğüm, ululuğum, sultanlığım, ceberrûtum, yüksekliğim, arşı kavramam ve kudretim üzerine yemin ederim ki senden daha iyi ve Bana senden daha sevgili hiçbir şey yaratmadım. Seninle bilinirim, seninle ibadet olunurum. Seninle itaat edilirim. Sana veririm. Senden dolayı azarlarım. Sevab ve ceza senin yüzündendir"[39]. Mevlâna daha başka hadîs ve âyetler vererek de aklı yüceltiyor. Aklı alçak âlemin ışığı ve Sînâ Dağının ışığı, Mekke'nin âdil sultanı, tabiatı hoş ve adaletli sultan, Hakkın rahmetinin gölgesi ve adalet dağıtan terazi olarak da nitelendiriyor.

Mesnevî'sinde küllî akılla cüz'î aklı ayırıyor. Küllî aklı övüyor, cüz'î aklın ise ondan ışık aldığını ve fakat ilâhî gerçekleri anlamağa yetmiyeceğinden söz ediyor[40]. Hatta şu ifadeyi kullanıyor: "Küllî akıl, doğru olduğunu bilmediği yola adımı atar mı hiç? (Cüz'î) akıl defterleri baştanbaşa karalar durur. Aklın aklıysa (küllî akıl) bütün âlemi ayla doldurur, ışıklandırır. O karadan da kurtulmuştur, aktan da. Onun ayının ışığı gönüle de yayılmıştır, sana da. Cüz'î akıl, bu karayla akı yine Kadîr'den bir yıldız gibi parlayıp âlemi aydınlatan Kadr Gecesinden elde etmiştir. Nitekim tenin değeri canla, fakat canın değeri de canın ışığıyladır"[41].

Mevlâna, kimi zaman da tümdengelimcilere ve kıyasa çatıyor. Aklın alanı ile ilâhî sırların alanını ayırıyor. Akıl ve kıyasın ilâhî gerçekleri kavrayamayacağını yazıyor[42]. Bununla birlikte "insanın vücuduna da akıl ve ruh, gayb âleminden akar su gibi gelir" demektedir[43].

Mevlâna'da aklın yorumu anlattığı konuya göre farklı görünmektedir. İnsanın insana karşı ilişkilerine sorumluluğu sözkonusu olduğu zaman aklı, kıyası ve çalışmayı salık vermektedir. Dünya işlerinde aklın yerini ve önemini doğrulamaktadır. Ancak fizikötesi konuların anagörü, keşf ve sezgi ile sağlanacağını söylemektedir. Ona göre küllî akıl tanrı-

39 Bak. A.H. Çelebi, s. 127-128; Gazzalî, İhyau Ulum ed-Din, C. I, s. 83, İstikamet Matbaası, Mısır; İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzalî ve Şüphecilik, s. 70-72, Ankara 1964. Bu hadîsin uydurma olduğunu söyleyenler olmuştur. (Bakınız: İbn ad-Deyba, s. 41; al-Masnu, 35 r. 48; Aclunî, 1/309 r. 823; İbn al-Cevzî, Mevzuat, 1/174, Kahire 1966). Keşf al-Hafa'da zayıf iki rivayetle nakledildiği anlatılır. Bakınız. al-Aclunî, Keşfal-Hafa ve Muzîl al-İlbas, 1/275, Halep.

40 Bak. Mesnevî, C. III, s. 205-206; Mesnevî, C. I, s. 120.

41 Bak. Mesnevi, C. III, s. 206.

42 Bak. Mesnevî, C. I, s. 170-171.

43 Bak. Mesnevî, C. I, s. 178.

lık bir kudrettir. Onun için o doğru adımlar atar. Mevlâna küllî akıla, aklın aklı da diyor. Cüz'î akıl ise küllî akıldan ışığını almakla birlikte bu dünyada daima tökezleyebilir, yanılabilir ve tanrısal gizleri çözmekte yetersiz kalır. Çünkü bu dünyada tenin yani bedenin tutkuları bu aklın ışığını karartır. Böylece cüz'î akıl kendi aslına yabancılaşır. Ancak erdem ve sevgi yolunu izleyerek, insan gayb âleminin sırlarına ulaşabilir. Demek Mevlâna'nın öğretisinde aklın yasaları dünya için geçerli, fizikötesi gizleri çözmek için ise yetersizdir. Tanrısal gerçekler sezgi ile yakalanır, aşkla yaşanır.

Mevlâna'da Özgürlük Felsefesi:

İslâm'da özgürlük sorunu uzun uzun tartışılmıştır. Mu'tezile, insanın özgür bir varlık olduğunu, kendi fiilini yaratmakta hür bırakıldığını ve bunun sonucu olarak kendi davranışlarından sorumlu bulunduğunu söylemiştir. Cebriyye ise insanın özgür olmadığını, bütün davranışlarının Tanrı tarafından belirlendiğini ve iradesinin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Sünnet Ehli bilginlerinden Eş'arî ve Matûrîdî ise kulun fiillerini küllî iradesi ile Tanrı'nın Levh-i Mahfuz'da yazdığını, insanın cüz'î iradesiyle bir davranışı kazanması nedeniyle sorumlu tutulduğunu belirtmişlerdir[44].

Mevlâna da özgürlük felsefesine değinmiştir. Ona göre her şey Tanrı'nın bilgisi ve kudreti içinde olmaktadır. Tanrı'nın dilemesi dışında hiçbir şey gerçekleşemez[45]. Ancak Tanrı'nın razı olacağı ya da olmayacağı davranışlar vardır. Tanrı insanı öteki yaratıklardan farklı biçimde şerefli bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanda olgunlaşma ve Allah'ına kavuşma yeteneği vardır. İnsanda bu yeteneği geliştirecek cüz'î irade bulunmaktadır. Toplumsal ilişkilerde insan bu iradesini Tanrı'nın rızasını kazanacak biçimde kullanmalıdır. Tanrı kimseyi kötü fiilleri yapmak için zorlamamıştır. Öncesizde herkesin nasıl davranacağını bildiği için insanların yazgısını yazmıştır. Sünnet Ehli bilginlerinin görüşlerine açıklık getiren Mevlâna, konu hakkında şöyle söylüyor: "Peygamberler dediler ki, evet Tanrı çekinip kurtulmaya imkân bulunmayan nitelikler yaratmıştır. Fakat geçici nitelikler de yarattı ki onları terketmek mümkündür. Herkesin nefretini kazanan kişi, o sıfatları terkeder, huylarından vazgeçerse herkesin sevgisini kazanır, herkes ondan razı olur... Ku-

44 Bak. İ. Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 150-166, Ankara 1972.

45 Bak. Mesnevî, C. I, s. 170-171.

ma toprak ol dersen âcizdir, toprak olamaz. Ancak rtoprağa balçık ol dersen bu söz yerindedir. Toprak balçık olabilir. Tanrı insana topallık, yassı burunluluk, körlük gibi çaresiz illetler vermiştir. ama, ağız, yüz çarpıklığı ya da baş ağrısı gibi kimi hastalıklar da vermiştir ki bunlara çare vardır..."[46] Mevlâna başka bir örnekle de insanın irade özgürlüğünü belirtmeğe çalışıyor: "Ey gönül, cebirle özgürlüğü birbirinden ayırdetmek için bir örnek getir ki ikisini de anlayasın: Titreme hastalığından dolayı titreyen bir el, bir de senin titrettiğin el... Her iki hareketi de bil ki Tanrı yaratmıştır. Ancak bu hareketi onunla karşılaştırmaya imkân yoktur. Kendi seçiminle el oynatmandan pişman olabilirsin. Ancak titreme hastalığına tutulan bir adamın pişman olduğunu ne zaman gördün".

Mevlâna, insanın sorumluluğunu başka bir örnekle de anlatıyor: Adamın biri bir bağa girmiş, zerdali ağacını silkerek meyveleri yemeğe başlamış. Bunu gören mal sahibi "Allah'tan korkmuyor musun" deyince, "neden korkayım, ağaç Allah'ın ağacı, ben de Allah'ın kuluyum, Allah'ın kulu, Allah'ın malını yiyor" karşılığını vermiş. Bunun üzerine bağ sahibi adamı bir ağaca bağlayarak bir sopa ile iyice döğmeğe başlamış. Sopanın acılarına dayanamayan adam, bağ sahibine "Allah'tan korkmuyor musun" deyince, bağ sahibi "Niçin korkayım? Sen Allah'ın kulusun, bu da Allah'ın sopası, Allah'ın sopasını Allah'ın kuluna vuruyorum". demiş[47]. Böylece Mevlâna adamın çalma fiilinden dolayı sorumlu olduğunu vurgulamıştır. Demek ki Mevlâna her şeyin Allah'ın bilgisi ve gücü içinde olduğunu kabul etmekle birlikte insanın sınırlı bir özgürlüğünün bulunduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı da insanı sorumlu tutmaktadır.

Mevlâna'da Ölüm Kavramı:

Kuşkusuz ölüm, insan hayatı için kesin bir olgudur. Düşünürler ötedenberi ölümden anlamlar çıkarmağa çalışmışlardır. Gerçekte insan, ölüm olgusunu düşünerek dünya hayatının noktalandığını kavrar. Böylece de hayatını daha anlamlı geçirmenin yollarını arar. İnsanlar genellikle ölümden korkmuşlar ya da onu üzüntü kaynağı saymışlardır.

Düşünürümüz Mevlâna, ölümden korkmuyor. Âdeta bize ölümü sevdirmeğe çalışıyor. Ölümü beden mezarından kurtuluş gibi kabul ediyor. Esasen onun felsefesine göre insan Tanrı'nın dilemesiyle bu âlem-

46 Bak. Mesnevî, C. III, s. 236-237.

47 Bak. Mevlâna, Fihi Mafih, s. XXVI.

48 Bak. Mesnevî, C. I, s. 153.

de var görünmüştür. Gerçekte varlık birdir ve öncesizdir. İnsan da varlığın bir parçasıdır. Mevlâna şöyle söylüyor: "Ey oluş ve dağılış âleminde tamamiyle çürümüş canlar, sonsuz canlarımız ne vücude geldi, ne de doğdu"[48].

Mevlâna ölümü sonsuz hayata açılış olarak görüyor. Dünyayı ruhlar için hapishane gibi görüyor. Ölüm felsefesi ile insanlara güven ve umut veriyor. Klasik tekke anlayışının uyuşukluğunu ve miskinliğini Mevlâna'da görmüyoruz. O dünya için çalışmadan yanadır. Âhiret için de umut ve aşkla doludur. Bu aşk ve umutu insanlara aşılamağa çalışıyor. Musikiyi, raksı ve güzel sanatları seven Mevlâna çevresine manevî alanda coşkunluğun en güzel örneklerinden birini vermiştir. Ona göre âşık olan, sevgilisine kavuşmaktan korkar mı? İşte ölüm de böyledir. Ölüm olgusu Tanrı katına çıkmak demektir. Ona göre ölüm, sonrasız hayat için yeniden dirilmektir. Mevlâna ölümü kendi ifadesiyle şöyle nitelendiriyor:

"Böylece ecel rüzgârı da âriflere gül bahçelerinden esip gelen rüzgâr gibi lâtîf ve hoştur. Ateş, İbrahim'e diş geçiremedi. Çünkü Tanrı seçilmişiydi; onu nasıl ısırabilir?"[49]. "Ölümüm bana can gibi hoş geliyor. Dirilmemle âdeta bir. Ölümsüzlük ölümü bize helâl olmuştur. Azıksızlık azığı bize rızık ve nimettir. Ölümün görünüşü ölüm, içyüzü diriliktir. Ölümün görünüşte sonu yoktur. Gerçekte ise sonsuzluktur.... Bana da ölüm tatlıdır. (Onlar ölmemişlerdir. Rablerinin huzurunda diridirler) âyeti benim içindir. Ey inandığım, güvendiğim kişiler! Beni kınayın ve öldürün. Kuşkusuz benim sonsuz hayatım öldürülmemdedir. Ey yiğit! Hayatım kesinlikle ölümdedir. Ne zamanna değin yurdumdan ayrı kalacağım?"[50]

Mevlâna, kimi zaman da ölümle insanın gerçek özgürlüğüne kavuşacağını söylüyor: "Dünya aslanı av ve rızık arar. Tanrı aslanı ise hürlük ve ölüm. Çünkü ölümle yüzlerce hayat görür de varlığını pervane gibi yakıp yandırır"[51].

Mevlâna, dünya hayatını bir ölüş gibi görüyor. Ölümden sonraki hayatı ise sevinç kaynağı sayıyor: "Dünya da buna benzer. Adetâ uyuyan bir kişinin gördüğü hayâllerdir. Uyuyan sanır ki bu hayâller gerçektir ve sürüp gidecek! Ancak ansızın ecel sabahı geldi mi zan ve hile karanlığından kurtulur. Yerini yurdunu görünce gamlanıp tasalandığına

49 Bak. Mesnevî, C. I, s. 68.

50 Bak. Mesnevî, C. I, s. 312-313.

51 Bak. Meznevî, C. I, s. 316.

gülmeğe başlar"[52]. "Ben ölüp de tabutumu geçirdikleri zaman benim bu cihanın derdiyle uğraştığımı zannetme! Cenazemi görünce ayrılık ayrılık diye ağlama. Benim sevgilimle kavuşmam o zamandır. Buradan gidişi gördüğün gibi, tekrar gelişi de düşün. Güneş ve ay batmakla eksilmezler ki... Hangi dane vardır ki toprağa ekilip de çıkmamıştır. Niçin insan denilen dane için de kuşkuya düşüyorsun?"[53]. "Ölüm ya da yaşamak... İkisi de bizim için hiçtir. Acemiler gibi tasada değiliz ve kazaya boyun eğiyoruz"[54]. "Bir âşık ölmek üzere idi. Orada bulunan birisi sordu: Ölüm halinde iken nasıl görebiliyorsun, dedi ve cevap şu oldu: Uçuyorum ben... Şimdi benim her tarafım ağız olmuş gülüyor. Yüzlerce ölülerle beraber gülüyoruz. Dudaklardaki tebessümden başka bir gülüşle gülüyoruz"[55]. "Eceli tatlı görenlerin bakışları sarhoştur. Onlara tenin ölümü acı gelmez. Onlar bu kuyunun zindanından çayıra çıkacaklar. Karışık ve zahmetli cihanın gamından kurtulurlar ve hiç kimse hiç olan şeyin kaybolmasından ağlamaz". "O kimseye ölüm nasıl acı gelebilir ki. Yılanların zehri olan yerden çıkarılıp şeker bulunan tarafa götürülüyor, can ve beden kavgasından kurtulup gönül kanatlariyle elsiz ayaksız uçacak. Tıpkı zindanda hapsedilmiş kimsenin geceleri uyurken gülistan görmesi gibi..."[56]

Görülüyor ki Mevlâna ölüm kavramını açıklarken umut[57], güven ve ruhsal güçle doludur. Korkak ve çekingen değildir. Aşkın itici gücü onu sevgiliye kavuşturma özlemi içinde coşturmuştur. Ona göre ölüm sonrasız hayatın gerçek başlangıcıdır. Beden – can kavgasından kurtuluş, dünya hapishanesinden özgürlüğe kavuşma ve huzur âleminde yaşama imkânıdır. Böylece Mevlâna, tasavvuf felsefesine bir canlılık vermiş, uyuşukluğu ve tembelliği küçük görmüştür. Ölümün anlamını da kendi felsefesine uygun bir biçimde dile getirmiştir.

Mevlâna'da Ahlâk Felsefesi:

Kuşkusuz ahlâk felsefesinde iyi niyetin ve sorumluluk duygusunun önemli bir yeri vardır. İslâm'ın Peygamberi "yapılan işler niyete göredir" demiştir. Mevlâna her işte iyi niyetten yana olmuştur. Ayrıca insana cüz'î akıl verildiğini ve insanın türdeşlerine karşı sorumlu tutulduğunu vurgulamıştır. Mevlâna İslâm'ın doğruluk, adalet, hikmet ve

52 Bak. Mesnevî, C. IV, s. 292.

53 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 82.

54 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 91.

55 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 92.

56 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 107-108.

57 Bak. Mevlâna, C. III, s. 337.

acıma gibi ahlâkî değerlerini bize birer çiçek gibi hikâyeler içinde sunmağa çalışmıştır.

Sözün özü Mevlâna Tanrı'ya ahlâk kapısından girilerek kavuşulacağını anlatmak istemiştir. Nitekim Hz. Muhammed de "Ben ahlâkın güzelliklerini tamamlamak üzere gönderildim" buyurmuştur. Başka bir hadiste de "İçinizde en iyiniz ahlâk açısından güzel olanlarınız" buyurmuştur. Mevlâna özellikle Mesnevî'sinde, Fihi Mafih'te ve Mecâlis-i Seb'a'da ahlâkla ilgili konulara değinir. Hatta "Edebi olmayan yalnız kendine kötülük etmiş olmaz, belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur" demiştir[58].

Mevlâna aşırı mal tutkusunun karşısında olduğu gibi, tembelliğin ve dilenciliğin de karşısındadır: "O rahmet kapısı hırslarından dolayı bu görmedik dilencilerin yüzlerine kapandı. Zekât verilmeyince yağmur bulutu gelmez, zinadan dolayı da etrafa veba yayılır. İçine sıkıntıdan ne gelirse, korkusuzluktan ve küstahlıktan gelir. Kim dost yolunda pervasızlık ederse erlerin yolunu vurucudur, namert olur. Edepten dolayı bu felek nura garkolmuştur. Yine edepten dolayı melekler suçsuz ve tertemiz olmuşlardır"[59].

Mevlâna öfke ve şehveti yermiştir: "Öfke ve şehvet insanı şaşı yapar. Ruhu doğruluktan ayırır. Kine gelince gizlenir. Gönülden göze yüzlerce perde iner. Kadı kalben rüşvet almaya karar verince, zâlimi ağlayıp inleyen suçsuzdan nasıl ayırabilir?"[60].

Mevlâna, daima yardımlaşmadan ve zayıfları düşünmeden yanadır: "İnleyen dolap gibi gözü yaşlı ol ki, can meydanında yeşillikler bitsin. Ağlamak istersen göz yaşı dökenlere acı... Merhamete nail olmak istersen zayıflara merhamet et."[61] Nitekim Hz. Muhammed "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz" demiştir.

Mevlâna, dedikoduyu, gereksiz iddia ve tartışmaları da yermiştir: "Ey kişi! Sen bu dünya kuyusunun dibinde hapsedilmiş bir insansın. Tavşan gibi olan nefsin seni nasıl kahretti. Senin tavşan nefsin sahrada yiyip içmekte , zevk ve safa etmekte. Sen ise şu dedi-kodu, iddia ve tartışma kuyusunun dibindesin"[62].

Mevlâna, dünyada nefsin eğilimlerine köle olmanın, öğünmenin ve büyüklenmenin karşısındadır: "Dünyanın lutfetmesi ve yaltaklanması,

58 Bak. Mesnevî, C. I, s. 7.
59 Bak. Mesnevî, C. I, s. 7-8.
60 Bak. Mesnevî, C. I, s. 26-27.
61 Bak. Mesnevî, C. I, s. 65.
62 Bak. Mesnevî, C. I, s. 108.

hoş bir lokmadır ama az ye. Çünkü ateşten bir lokmadır. Ateş gizlidir; zevki meydanda. Dumanı sonunda meydana çıkar. Sen, (ben öğünmeleri yutar mıyım? O tamahından öğüyor, ben onu anlarım) deme! Seni öğen, halkın içinde aleyhinde bulunursa onun etkisiyle gönlün günlerce yanar... O sözler gönlüne dokunur. Onun etkisi altında kalırsın. Övgüden de bir ululuk gelir, deye de bak! Övgünün de günlerce etkisinde kalırsın. O övgü canın ululanmasına, aldanmasına neden olur.... Nefs çok öğülmesi yüzünden firavunlaştı. Alçak gönüllü, hor, hakir ol! Ululuk taslama! Elinden geldikçe insan ol, sultan olma... Yoksa bu inceliğin, bu güzelliğin kalmayınca, o seninle düşüp kalkanlar senden usanırlar. Evvelce seni aldatıp duranlar, o zaman seni görünce şeytan adını takarlar. Seni kapı dibinde görünce hepsi birden (Mezarından çıkmış hortlak) derler[63].

Mevlâna, irade gücüne ve sağduyulu davranışlara önem vermiştir. İnsan kendine yenilmediği derecede olğunlaşır. Bunu açıklamak için Hz. Ali'nin başından geçen bir olayı anlatır: Hz. Ali, savaşta karşı taraftan bir münkiri alteder. Düşmanını kılıncıyla tam öldüreceği sırada münkir Hz. Ali'nin yüzüne tükürür. Bunun üzerine Ali, kılıcını vurmaz, kınına sokar. Münkir bu erdemli davranışa şaşar ve nedenini sorar. Hz. Ali de cevap olarak şöyle der: "Ey yiğit, savaşırken sen benim yüzüme tükürünce nefsim kabardı, öfkelendim, huyum harap, berbat bir hale geldi. Öyle bir hale geldim ki, o anda savaşımın yarısı Tanrı içindi, yarısı nefsim için. Tanrı işinde ortaklık yaraşmaz". Bu cevap üzerine inkârcı kişi, Hz. Ali'nin büyüklüğüne, temizliğine ve iradesine hayran olarak müslüman olmuştur[64].

Mevlâna, daima nefsin kötülüklerinin yok olmasından yanadır. Nefsin eğitimi aşkı artırır. Böylece de insan Tanrısal gizlere ulaşır. Varlıkta birliği yaşar. İnsan nefsin köleliğinden kurtuldukça özgürleşir ve kendi aslına döner. Bakınız Mevlâna ne diyor: "Ölünüz,. Ölünüz... Bu aşkta ölünüz. Bu aşkta ölürseniz gerçek ruha sahip olursunuz. Ölünüz... Ölünüz... Bu ölümden korkmayınız. Bu topraklardan kurtulup göklere yükseliniz... Ölünüz. Ölünüz. Bu nefsten ayrılınız. Bu nefs bir bağdır ve siz onun kölesisiniz"[65].

Mevlâna, bu sözleriyle âdeta tasavvufta çok değer verilen "ölmeden önce ölünüz" sözünü açıklamıştır.

63 Bak. Mesnevî, C. I, s. 148-149.

64 Bak. Mesnevî, C. I, s. 297-318.

65 Bak. Çelebi, anılan eser, s. 73.

Mevlâna, ahlâkta sonu mutlulukla bitecek davranışları öğütlüyor. İnsanın iyi niyetine, irade gücüne, nefsin köleliğinden kurtuluşuna önem veriyor. İlâhî aşkın ağırlığı onun ahlâk felsefesinde de vardır. İnsan ahlâk açısından temizlendikçe Tanrısal aşka yaraşır bir hale gelir.

Sonuç:

Mevlâna özellikle Divan'ında varlıkda birlik konusunu Tanrısal aşkın coşkunluğu içinde işleyerek tasavvufa canlılık getirmiş. Mevlâna felsefesiyle Tanrı'da birleşme görüşünü sergileyerek insan hayatına anlam vermiştir. İnsanlar arasında ortak öğeleri dile getirmeğe çalışmıştır. İnsanın değerini yüceltmek istemiştir.

Mevlâna, eserleriyle kendinden sonra gelen Türk mutasavvıf şairleri etkilemiştir. Serbest anlayışa yatkın, musikiyi, edebiyatı ve daha başka sanat türlerini seven bir çevrede yetiştiği için usta kalemiyle güzelin tadını okurlarına aktarmıştır[66]. Böylece de Türk sanatının gelişmesinde etkili olmuştur.

Mevlâna İslâm dinine yumuşak bir yorum getirerek insan sevgisinin yayılmasına, dayanışmaya ve bu son dinin içten sevilmesine katkıda bulunmuştur.

Mevlâna insan felsefesine eğilerek bir açıdan felsefî antropoloji yapmış, hayata anlam vermiş ve insanın evrendeki yerini değerlendirmiştir.

Ölüm konusunu umut, güven ve insana güç veren bir yöntemle yorumlamıştır. Böylece hem yaşarken, hem de öldükten sonra insanın mutlu olmağa yaraşır bir varlık olduğunu vurgulamıştır.

Mevlâna, dar düşünce ve tutuculuğa önem vermemiş, vicdan özgürlüğüne saygıdan yana olmuştur. Kendisi gibi düşünmeyenlere de şefkat kucağını açmıştır. "Dinde zorlama yoktur" âyeti uyarınca başkalarının vicdanını zorlamak istememiştir. Bu görüş ve etkisi sayesinde müslüman halk, hangi mezhep ve tarikattan olursa olsun yanyana yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Özellikle bu anlayış gerek Mevlâna'nın çağında ve gerekse O'ndan sonra ikiyüzyıl kadar etkisini göstererek hoşgörü ve saygı ortamını hazırlamıştır.

Mevlâna, ilâhî aşkı işlerken insanın Tanrı'nın mâşuku olabileceğini belirterek İslâm felsefesinde yeni bir çığır açmıştır. Böylece Kur'ân'da belirtilen insanın şerefli yaratık olduğu hakkındaki buyruğu yorumlamış ve her şeyin insanda bulunacağını vurgulamıştır.

---

66 Bak. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 197; Ankara 1966, Firuzanfer, anılan eser, s. 6.

Mevlâna'nın Divan'ı ve Mesnevî'si çeşitli dillere çevrilmiştir. Böylece Mevlâna yalnızca Doğu düşüncesini etkilemiş değil, Batılılarca da okunmuştur[67]. Bugün dahi Batı'da Mevlâna hayranı insanlar çoktur. Kısacası Mevlâna etkisi dünyanın çeşitli ülkelerinde görülen insancıl, büyük bir Türk düşünürüdür. Onun felsefesi aradan yediyüz yıldan fazla zaman geçtiği halde birçok insan tarafından okunmakta ve sevgiyle izlenmektedir. Kuşkusuz Mevlâna'nın İslâm felsefesinde önemli bir yeri vardır.

67 Bak., L.W. Carp, Rumi's İnfluence on Sufism to-day, Bildiriler, s. 144–160; Dr. Necla Pekolcay, anılan eser, 108–114

YUNUS EMRE'NİN FELSEFESİ

Yunus Emre, 14. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamını kaybetmiş bir Türk ozanıdır. Türklerde çoğu kez felsefe ve bilgelik şiirle anlatılırdı. Eski kamlar nasıl toplumun mânevî önderi ise, islâmlaşmış Türklerde de kimi tasavvufçular bilgelikte önder sayılıyordu. 1071 de yapılan Malazgirt savaşından sonra Türklerin Anadolu'ya kesin olarak yerleşmeleri, hoşgörü sahibi bilgelerin önemini burada daha da artırdı. İnsanlara bir gözle bakan ve her türlü mezhep tutuculuğunu aşmış bulunan tasavvufçu bilge kişiler, Anadolu halkının kaynaşmasına da yardımcı oldu. Bunlar, kendilerine özgü felsefeyi kimi zaman şiir halinde dile getirerek bu işi kültürde başardılar. 12. yüzyıl Türk düşünürü Ahmet Yesevî'nin de Divan-ı Hikmet adlı yapıtı ile bu çığırı Orta Asya'da geliştirdiği bilinmektedir.

İşte Anadolu'da yükselen en özgün seslerden birisi Yunus Emre'nin sesidir. Çoğumuz Yunus'u bir ozan olarak biliriz ve severiz. Oysaki Yunus'un ölmezliğini sağlayan asıl öğe, onun felsefesi ve varlığa bakışıdır. Kuşkusuz Yunus'un felsefesini yorumlamak ve anlatmak için ciltler doldurmak gerekir. Biz burada onun felsefesinin bir bölümüne kısaca değinmekle yetineceğiz. Hiç değilse, Yunus'un felsefede ne denli özgün bir düşünür olduğunu vurgulayacağız.

Kuşkusuz felsefesinin başlıca konuları arasında varlık bilimi, bilgi kuramı, özgürlük ve insanın değeri sorunları vardır. Yunus bütün bu sorunlar üzerinde durduğu gibi, ayrıca kendine özgü varoluşçuluk da yaratmıştır. Şimdi kısaca onun görüşlerine eğilelim:

Yunus ve Varlık:

Yunus, ontolojisinde özneyi, nesneden önce kabul etmektedir. Ona göre varlıkta esas olan, bilinç sahibi insandır. Evren var olmadan önce de insan vardı. Ancak var olan bu insan, Tanrı'nın zâtından uzakta değildi. İnsan bilinç sahibi bir varlık olarak hem kendi varlığını bili-

yordu, hem de yüceliğine âşık olduğu Tanrı ile var olmuştu. Bu var oluş, ruhsal bir var oluştu. Bakınız Yunus kimi deyişlerinde bu durumu şöyle açıklamıştır:

Âdem yaratılmadan
Can kalıba girmeden
Şeytan lânet olmadan
Arş idi seyran bana[1]

Yer gök kayim durduğu
Denizler mevc vurduğu
Cennet-u hûr olduğu
Cümle sana bahane

Dahi yer gök yoğ idi
Cümle söz mensûh idi
Âşıklar tapar idi
O bî-nişan Subhana[2]

Yoğ idi hem levh-u kalem
Ne on sekiz bin bu âlem
O demde Havva vü Âdem
Ne ad-u ne sanda idi

Geldik bu mülke bahane
Seyreyledik hoş şahane
Sefer kılarız uş yine
Vatanımız anda idi[3]

Aklın ererse sor bana, ben evvelden kandaydım
Dilersen deyiverem, ezelî vatandaydım
Kalû Belâ söylenmeden, tertip düzen ilenmeden
Hak'tan ayrı değildim, ol ulu divandaydım[4].

Yunus böylece insanın bedeninden önce varlığını ve değerini vurgulamıştır: Var olmanın nedenini ve zamanını araştırmıştır. Varlığın Tanrısal bir yönü bulunduğunu vurgularken, insanın ruhsal açıdan evrenden önce olduğunu belirtmiştir. Ancak insanın evrenden önceliği bedensel bir öncelik değildir. İnsan, bilinç olarak evrenden öncedir. Tanrı ile başbaşadır. Hatta Tanrı'da duyularla açıklanamıyacak biçimde dağılmıştır. Bu açıdan insanda tanrılık güç de olmuştur. İnsan bir yönü

1 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 88, Milliyet Yayınları 1971.
2 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 124.
3 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 163.
4 Anılan yapıt, s. 245.

ile Tanrı'dan gelmiştir. Öteki yönü ile onda dağılarak varlığının en yüksek noktasına ermiştir. Bu en yüksek noktaya, başka bir deyimle Tanrı'da dağılma noktasına aşkla ulaşmıştır. Aşk insanı öyle yakmıştır ki kendini Tanrı'dan ayrı görmemiştir. Kimi zaman insan, bu vecd sonucunda Tanrı'dan aldığı tanrısal güçle düşünmüş ve konuşmuştur.

Ancak Yunus, belli bir süreçten sonra bedensel yaratmayı ve evrenin oluşunu doğrulamıştır. Bu oluşta insanın da özel bir yeri vardır:

Ol Kâdir-i kün feyekûn
Lütfedici Rahman benim
Kesmeden rızkını veren
Cümlelere sultan benim

Dört türlü nesneden hasıl
Bilin benim işte delil
Od ile su, toprak, yel
Bünyad kılan Yezdân benim[5]

Kün deminde nazar eden
Bir nazarda dünya düzen
Kudretinden han döşeyen
Arş nöbetin vuran benim[6].

Bu ifadelerden Yunus'un yaratılışı kabul ettiğini anlıyoruz. Ne var ki Yunus'un felsefesinde insan, yer yer Tanrı ile özdeşleşiyor ve her şeyde Tanrı ile birleşmiş görünüyor. Bununla birlikte var olma hikmeti Tanrı tarafından verildiği için insanın ayrı bir bilinci de vardır. İnsan Tanrı'ya âşıktır ve O'na yaklaştıkça olgunluğa erer.

O halde Yunus'a göre insan ruhsal yönü ile tanrılık bir varlıktır ve evrenden öncedir. Dünyaya bedensel olarak gelen insan, tasa ile kucaklaşmıştır. Ancak insan, yücelttiği ve sevdiği yaratan Tanrı'nın irâdesine boyun eğmiştir. Evren yaratılmış ve insan dünyada sıvanlarla karşılaşmıştır. Yunus, insanın evren yaratılmadan önceki durumunu bir şiirinde de şöyle anlatıyor:

Bu cihana ben gelmeden, sultan-ı cihanda idim
Sözü gerçek, hükmü revân, ol hükm-i sultanda idim
Halâyık bunda gelmeden, gökler melayık dolmadan
Bu mülke bünyad olmadan, mülk-i Yaradanda idim
Gussa beni görmez idi, kaygu eli ermez idi
Endişe şehrinden taşra, bir yüce mekânda idim[7].

5 Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 272.
6 Anılan yapıt, s. 236.
7 Bak., Anılan yapıt, s. 255.

Çarh-ı felek yok idi
Canlarımız var iken
Biz o vakit dost idik
Azrail ağyar iken

Çalap aşkı candaydı
Bu bilişik andaydı
Âdem Havva kandaydı
Biz onunla yâr iken

Canlar orda bilişti
O dem gönül ilişti
Âlem halka karıştı
Denizler kaynar iken

Ne gök vardı ne yer
Ne zeber vardı ne zîr
Komşu idik cümlemiz
Nûr dağın yaylar idik

Ne oğul vardı ne kız
Ervah idik orada biz
Yunus dosttan haber ver
Aşk ile göynür iken[8].

Yunus Emre'nin felsefesinde varlığın başlangıcı Tanrı'ya uzanmaktadır. Her şeyin nedeni O'dur. Varlıkla daha sonra insan bulunmaktadır. İnsan, sevgisi ve olgunluğu derecesinde Tanrılık güçten payını almaktadır. Bu sevginin coşkusu ile insan kimi zaman kendini Tanrı gücünde duymaktadır. İnsan bilinci ile kendini öteki nesnelerden ayıracak güçtedir. Evren yaratılmadan önce insan ruhsal açıdan huzur içindeydi. Evren yaratılınca insan bedeni ile de var oldu. Tasa ve sıkıntılarla kucaklaşmaya başladı. Her nesneyi Tanrı yarattı. Ancak dünya geçicidir. Önemli olan insanın olgunluğudur.

Yunus ontolojisinde yaratmayı şöyle ifade etmiştir:

Hak bir gevher yarattı kendinin kudretinden
Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden
Yedi kat yer yerattı o gevherin tozundan
Yedi kat gök yarattı o gevherin buğundan[9].

8 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 306.
9 Bak., Anılan yapıt, s. 305.

Yarattın ay-u günü gökte nişan eyledin
Emrini veribidin gövdede can eyledin
Yarattın bu kuşları, birisi bulmaz diri
Birisi ete bakmaz adın doğan eyledin

Bir nice kullarına kemha donlar giydirdin
Birisi bulmaz gömlek ciğerin kan eyledin
Yazın akan suları buzlar ile bağladın
Kışın kara yerleri çayır çimen eyledin
Düz ettin bu yerleri, âkıbet yıkacaksın
Andın Kur'ân içinde "men aleyhâfân" ettin[10].

Yunus Emre ve Tasa

Batı varoluşçuluğunda varlık özden önce gelir. Bu görüş Hegel'in felsefesine uymamaktadır. Çünkü Hegel'e göre ideala olan gerçekte vardır. Gerçekte var olan da ideaya uygundur. Bunu biraz açıklarsak düşünce varlığa, varlık da düşünceye uygundur demektir. Batı varoluşçuluğu Aristoteles'ten beri önem verilen özün yani bilincin varlıktan önce geldiği düşüncesine de terstir. Çünkü ötedenberi özün, realitede bulunmayan varsayımlara yönelmesi geçerliydi. Daha doğrusu insan düşüncesinin bilinç sayesinde varlıkları da aşdığı doğrulanmıştı. Oysaki Kierkegaard'la başlayan Batı varoluşçuluğu varlığın özden önce olduğu ilkesini getirmiştir. Kierkegaard'tan az çok ayrımlı varoluşçuluk yapan Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jaspers ve Jean-Paul Sartre gibi düşünürler de bu ana ilke doğrultusunda felsefelerini geliştirmişlerdir. Batı varoluşçuluğuna göre varlık insan bilincini etkiler. O halde düşünce de bir ölçüde varlığa bağlıdır. Bilinç varlıktan sonra gelir.

1320 yılında yaşamı sona eren Türk düşünürü Yunus Emre'nin varoluşçuluğu Batılı filozoflarınkinden temelde ayrımlıdır. Yunus Emre varlığı üç dereceli görmektedir: 1– Tanrı, 2– İnsan, 3– Evren.

Ancak Yunus'un felsefesinde insanın durumu çok ilginçtir. Çünkü insan bir yönü ile tanrısaldır. Öteki yönüyle özdekseldir (maddîdir). İnsan öz olarak, bilinç olarak Tanrı ile vardır. Ancak insan, varolma nedenini Tanrı'dan alır. İnsan Tanrı katında mutludur; bedensel gereksinimlerin ötesindedir; Tanrı'ya âşıktır; huzur ve coşku içindedir. Ne var ki Tanrı'nın dileğiyle belli bir süreçten sonra evren yaratılmıştır. Evren öyle yaratılmıştır ki Tanrı'nın iradesi, gücü ve bilgisi ışığında oluşmuştur. Bu nedenle evren de gerçekte Tanrı'dan gelen bir varlıktır.

10 Bak., Anılan yapıt, s. 320.

Evren'in yaratılmasiyle insan ruhsal acundan koparılmış ve yer yüzüne bedensel yapısiyle gelmiştir. Eski huzurunu ve mutluluğunu yitirmiştir. İnsan Tanrı'da varken özüyle yani bilinci ile O'nun yüceliğini biliyor, O'nu seviyor ve mutlu oluyordu. İnsanın yeryüzüne beden kalıbına girerek inmesiyle huzuru kaçmıştır.

Görülüyor ki Yunus'da öz-varlık ilişkisini kesin biçimde ayırmak güçtür. Bilinç başka bir deyimle insanın ruhsal yönü bedenden önce ve Tanrı katında mutluluğa ermiştir. Yer yüzünde ise daha önce var olan bilince yani ruhsal öze beden eklenmiştir. Ancak sonradan öze eklenen bu bedensel varlık insanı etkilemiştir. İnsan, böyle ikili varoluşun sonucu olarak huzurunu yitirmiştir. Çünkü insanın bedeni beslenme ister. Gereksinme, insanı çıkar ilişkileri içine iter. İnsanın özü ise Tanrı katındaki mutluluğa ulaşmak ister. Hiç değilse bedensel tutkuları aşarak yüksek değerler alanına yükselmek ister. Bu çatışma insanı tasaya ve sıkıntıya sürükler. İnsan yer yüzünde gariptir ve özlem çekmektedir. Bunun nedeni varlığındaki ikili durumdur. Başka bir deyimle öz - beden çekişmesidir. Kimi zaman insan, bu dünyaya niçin getirildiğini de Tanrı'ya sormak ister. Böyle anlaşılmaz dünyada kendini sallantıda sayar. Bir takım mümkinlerle çevrili olduğunu görür. Her an ayağının kayma olasılığı olduğunu düşünür. Hiçlikle kucaklaşır gibi olur. Tasa, sıkıntı ve boğuntu peşini bırakmaz. Bırakmaz ama var olduğunun da bilincindedir. O halde bu açmazlar, bu düğümler ve bu açıklanması güç durumlar içinde insanın kaderi nedir? Bütün bunlar Yunus'un tasaları arasındadır. Ancak O, kimi zaman tasadan kendini kurtararak sevgi yöntemini izler. Coşku ile Tanrı'yı başka bir deyimle daha önce var olduğu öncesiz acunu düşünür. Böylece tasayı yenmeğe çalışır. Ancak yine de Yunus, yer yüzünden çoğu kez yakınmaktadır. Bu yakınma kimse aleyhine değildir. Kendi varlığındaki ikili durumdan doğan bir yakınmadır. Bu, öyle bir yakınmadır ki sevgi kıvılcımları arasında boğulur. Yunus'un tasasını biraz da kendi şiirlerinde görelim:

Bu dünya dönmüş zindana
Koydular bizi zindana
Zindanda gülmek mi olur
Yürüyeyim yana yana

Dünyada dertsiz baş olmaz
Derdolanın âhı dinmez
Yanar yüreğim söyünmez
Yaram erişmiştir cana

Ben bir garipçe bülbülüm
Gülüstan'a güle geldim
Dilerdim avunam gülem
İnlemem doldu cihana

Yunus Emrem bu dünyada
Kim güldü ki sen gülesin
Küllî hep ağlayı geçti
Kim geldi ise cihana[11].

Deniz oldu bir kaç kadeh, susalığım kanmaz benim
İniltilerim kesilmez, gözüm yaşı dinmez benim
Gel varalım bizim ile ki giresin bahçelere
Daim öter bülbülleri, gülistanım solmaz benim[12].

Dolap niçin inilersin
Derdim vardır inilerim
Ben Mevlâ'ya âşık oldum
Onun için inilerim

Benim adım dertli dolap
Suyum akar Çalap yalap
Böyle emreylemiş çalap
Derdim vardır inilerim

Yunus bunda gelen gülmez
Kişi muradına ermez
Bu fânîde kimse kalmaz
Derdim vardır inilerim[13].

Ecel büke belimizi
Söyletmeye dilimizi
Hasta iken hâlimizi
Soranlara selâm olsun

Tenim ortaya açıla
Yakasız gömlek biçile
Bizi bir âsan veçhile
Yuyanlara selâm olsun

11 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 93, Milliyet Yayınları 1971.

12 Bak., Aynı yapıt, s. 278.

13 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 279.

Dünyaya gelenler gider
Hergiz gelmez yola gider
Bizim halimizden haber
Soranlara selâm olsun

Miskin Yunus söyler sözün
Yaş doldurmuş iki gözün
Bizi bilmeyen ne bilsin
Bilenlere selâm olsun[14].

Yunus ve Oluş

Herakleitos'dan beri oluş felsefesi dikkati çekmiştir. Gerçekte her şeyin aslını Logos'da gören Herakleitos, evrenin devamlı bir oluş halinde bulunduğunu söylemiştir. Ona göre her şey devinim içindedir. Bu oluş karşıtların birbirine dönüşü biçiminde devam eder. Tıpkı sıcaklığın soğukluğa dönüştüğü gibi. Maddenin ilk aslı olan Logos gerçekte ateştir. Her şey en sonunda bu ateşe dönüşecektir. Evrendeki bu akış bir nehrin suyuna benzer. Akan aynı suda iki kez yıkanmak olanaksızdır. Ancak Herakleitos'un oluşu fizikseldir.

Yunus'un varoluşçuluğunda oluş vardır. Yunus'a göre oluş hem evrende, hem de insanda vardır. İnsandaki oluş da ikiye ayrılır: 1- Fiziksel (bedensel) oluş, 2- Felsefî oluş Bu ikinci anlamda oluşa ruhsal oluş ya da mânevî oluş da diyebiliriz.

Yunus için önemli olan felsefî oluştur. İfadelerinde hep bu oluşun önemini dile getirmeğe çalışır. Fiziksel oluşu anlatırken de felsefî oluşun anlamına dikkati çeker. İnsanın bedenini aşan bir şeyin var olduğunu, bedenin geçici bulunduğunu ve bu dünyadaki yaşamın sınırlı bir süreç niteliği taşıdığını dile getirir. Devinim halindeki bu süreçte insan, Tanrı katındaki yerine yükselmeğe çalışmalıdır. Çünkü insan ilk yurdundan kopmakla garip olmuştur. Kendine yabancılaşmıştır. Bir durumdan ötekine geçerken adımını iyi atmalıdır. Bu adımı iyi atamazsa ilk yurduna başka bir deyimle tanrısal kattaki kutsal yerine erişemez. İnsanı oluş halinde de aşk kurtarabilir. Şimdi onun bu düşüncesini dizelerinde görelim:

Ey aşk eri aç gözünü
Yer yüzüne eyle nazar
Gör bu lâtif çiçekleri
Bezenüben geldi geçer

14 Bak., Aynı yapıt, s. 328-329.

Her bir çiçek bin naz ile
Över Hakk'ı niyaz ile
Bu kuşlar hoş avaz ile
O padişahı zikreder

Rengi döner günden güne
Toprağa dökülür gine
İbretdürür anlayana
Bu ibreti ârif duyar

Ne gelmeğin gelmekdürür
Ne gülmeğin gülmekdürür
Son menzilin ölmekdürür
Duymadınsa aşktan eser[15].

Bülbülem, uş öte geldim
Dilde menşur tuta geldim
Burda miskin sata geldim
Geyiğim otlağım orda

Kim ne bile ne kuşum ben
Şol ay yüze tutaşım ben
Ezelîden sarhoşum ben
İçmişim ayağım orda[16].

Yetmiş ömrün âhir olmuş
Nâzik tenin leke olmuş
Gözlerin göğü sararmış
Benzin de solmuş ola mı

Fâni dünyanın beyleri
Giyerler türlü donları
Yatmışlar kara toprağa
Gözleri dolmuş ola mı[17].

Kanda bulam isteyiben, ey gönül seni kandasın
Kanda virâne var ise vallî gönül andasın
Ey gönül sana uyaldan kalmadı yüzümün suyu
Rahmet gele tâ ki sana kanda isen divânesin

15 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 335-336, Milliyet Yayınları, 1971.

16 Bak., Aynı yapıt, s. 79.

17 Bak., Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 144.

Bir lâhza olursun rûşen, bir dem yürürsün perişan
Âlemlere nam-u nişan, derde esir, dermandasın
Bir dem âbid, bir dem zâhit, bir dem âsî, bir dem mutî
Bir dem gelir ki ey gönül ne dinde, ne imandasın

Aşk başımdan aşıcağız, meve vuruban taşıcağız
Bir dem gelir ki ey gönül mescit ile Kur'ân'dasın
Kayseri, Tebriz-u Sivas, Nahcıvan, Maraş-u Şiraz
Gönül sana Bağdat yakın, âlemlere divânesin
Yunus imdi tapdur hemin, akıtma gözünün nemin
Eğer bugün, eğer yarın çün Hak için kurbandasın[18].

Yunus ve Kabahatli Olmak

Yunus'a göre insan metafizik elemle doludur. Bu dünyadaki hayatı seçmekle mutsuzluğu de seçmiş olur. İnsan, bu hayattan kopmak istemez ama sonlu bir varlık olduğunu da bilir. Bir yandan dünyadan göçmekle yükümlü olmak, öte yandan yaşamın gereklerine bağlı kalmak insanda ruhsal bir huzursuzluk doğurur. Bu huzursuzluğun ve bu burukluğun nedenini insanın ikili varlığında aramalıdır. Bir yanda Tanrısal katta mutluluğa ermek isteyen bilinç, öte yanda bilincin içinde yaşadığı bedensel zarf vardır. Beden beslenme ve yaşama isteği için kimi zaman bilinci geçici nesnelere sahip olmağa yöneltir. Böylece de kabahatlilik ve metafizik elem doğar. Bu durumdan kurtulmanın tek çaresi Tanrı aşkıdır. Ancak tanrısal kata ulaşmak nasıl olacak? Dünyadaki kararlı yaşama geliş niçin? Tutkulardan kurtulmak her zaman olanaklı mı? Niçin insan kimi zaman kendisini mutsuz edecek aldanmalara yöneliyor? Bu sorunlar insanda metafizik bulantı uyandırır. Yunus için bunlar, yanıtı verilmesi ve aşılması gereken sorunlardır. Bakalım kendisi şiirlerinde bu konuya nasıl değiniyor:

Ömrüm beni sen aldattın
Ah nideyim ömrüm seni
Beni deprenemez kodun
Ah nideyim ömrüm seni

Benim varım hep sen idin
Canım içinde can idin
Hem bana sultan idin
Ah nideyim ömrüm seni

18 Bak., Anılan yapıt, s. 308.

Gönlüm sana eğler idim
Gül deyüben yıylar idim
Garipseyip ağlar idim
Ah nideyim ömrüm seni

Gider imiş bunda gelen
Dünya işi cümle yalan
Ağlar ömrün yavı kılan
Ah nideyim ömrüm seni

Hayrım şerrim yazılısar
Ömrüm ipi üzüliser
Gidip sûret bozulısar
Ah nideyim ömrüm seni

Bâri kapıdan kaçmasın
Göçgüncü gibi göçmesin
Ölüm şarabın içmesin
Ah nideyim ömrüm seni

Bir gün ola sensiz kalam
Kurda kuşa öğün olam
Çürüyüben toprak olam
Ah nideyim ömrüm seni

Miskin Yunus bilmez misin
Yoksa nazar kılmaz mısın
Ölenleri anmaz mısın
Ah nideyim ömrüm seni[19].

Ey bana derviş diyen
Nem ola derviş benim
Dervişlik yaylasında
Hareketim kış benim

Derviş adın edindim
Derviş donun donandım
Yola baktım utandım
Hep işim yanlış benim

Hırkam tacım gözlerim
Fâsit işler işlerim
Her yanımdan gizlerim
Binbir fasit iş benim

19 Bak. Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 176–177, Milliyet Yayınları, 1971.

Yoldan haber sorarlar
Söylerim inanırlar
Kalbim sâfî sanırlar
Vay ne düşvar iş benim

İçerime bakarsan
Buçuk pulluk nesne yok
Taşramın kavgasından
Âlemler dolmuş benim

Yunus eydür, yârenler
Ey gerçeğim erenler
Bu yolda olan haller
Allah'a kalmış benim[20].

Ey bana eyi diyen
Adımı sûfî koyan
Acep sûfî mi olur
Hırka ile taç giyen

Başıma taç vurundum
Halka sûfî göründüm
Dışıma hırka giydim
İçim bir kuru kovan

Bu dilim zikir söyler
Gönlüm fesat fikreyler
Hiç böyle mi zikreyler
Hakk'ı aşk ile seven

Gözüm yolun gözetmez
Kulak işitir tutmaz
Dilim yerinde yatmaz
Dâvâlar kılar yalan

Yunus gümansız bilir
Yalancı yolda kalır
Birgün maksûdun bulur
Gerçeklik ile yalan[21].

---

20 Bak. Yunus Emre, Bütün Yapıtları, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 275-276. Milliyet Yayınları, 1971.

21 Bak. Anılan Yapıt, s. 307.

Yunus ve Aşkın Ben

Yunus Emre'nin felsefesinde iki türlü "Ben" den söz edildiği görülmektedir: 1– Kişisel olan ben ki, biz buna nefs de diyebiliriz. Kişisel ben, insanın subjektif yönü ile gilidir. İnsan yer, içer, tutkular peşinde koşar. İnsan doğru ya da yanlış, yararlı ya da zararlı, haklı ya da haksız davranışlarda bulunabilir. İnsanın kişisel ben'i bedensel gereksinimlerin doyurulmasında önemli etkendir. Bu ben herkeste ayrı ayrıdır.

2– "Aşkın ben" ki biz buna kendi kendini düşünen ben de diyebiliriz. Aşkın ben kendi varlığı hakkında düşünen ve kendini öteki nesnelerden ayıran bir bilinç halidir. Ancak "aşkın ben", bir yandan tanrılık bir yapıya sahiptir, öte yandan bedenle ilgi kurmuştur. Yunus kendisini Tanrı'da görürken nesne ile olan ilgisinden de yakınır. Ancak aşkın ben'in coşkulu durumlarında varlıkda Tanrı'dan başka birşey görmemektedir. Bununla birlikte "varlık Tanrı demektir", gibi bir savı da yoktur. Bütün sorun, insanın aşkın beni ile Tanrılık bir varlık olduğunu bilmesi, buna karşın kendi dışındaki nesnelerin ayrı yapısının bulunmasıdır. Yunus, aşkın benin tanrılık yapısıyle bütün evreni Tanrı'da görmektedir. Görüşü böyledir ama kişisel benin tutkuları da insanı zaman zaman bunalıma sokmaktadır. İşte böyle durumlarda Yunus ne tuhaf bir dünyada yaşadığını kendi kendine sormaktadır. Âdeta dünyaya yabancılaşmaktadır. Böylece bulantı ve ruhsal buruklukla içiçe kalmaktadır. Bilincin aşkın durumu insana kendini aratmakta, kişisel ben ise bencil tutkulara götürmektedir. Yunus'a göre kurtuluş ve mutluluk, aşkın ben'in Tanrı'da coşkusundadır. Bu da Tanrısal aşkın ve bilinçsel varlığın en yüksek derecesidir. Bakalım sözünü ettiğimiz bu "ben" hallerini Yunus şiirlerinde nasıl anlatmıştır:

Ey aşk delisi olan, ne kaldın perakende
O seni deli kılan gene sendedir sende
Dünya âhiret ol Hak, yer gök doludur mutlak
Hiç gözlere görünmez, kim bilir ne nişanda

Ger meyhâneye vardım, insuz yer görmedim
Yine ona sataştım, girdim ise külhanda
Her kim aradı cismin, cisminde buldu hasmın
Ne dünya Âhret ona, ne assı, ne ziyanda
Bir nicesine kaç der, bir nicesine tut der
Kaçanla bile kaçar, bile durur duranla

Bir nice kullarını giriftar eden oldur
Medet edip erişen Oldur gene zindanda
Aydurlar miskin Yunus niçin deli Oldun sen
Ne akl-u fehim kalsın iş bu sırrı duyanda[22].

Yunuslayın kemter kul
Değmez Tanrı'ya bir pul
Onun değil, bu usûl
Üstat var can içinde[23].

Severim ben Seni, candan içeri
Yolum vardır bu erkândan içeri
Beni bende demem, bende değilim
Bir ben var bende, benden içeri

Nereye bakar isem dopdolusun
Seni nere koyam tenden içeri
Beni sorma bana bende değilim
Suretim hoş yürür dondan içeri

Beni benden alana ermez elim
Kadem kim basa sultandan içeri
Senin aşkın beni benden alıpdur
Ne şirin dert bu dermandan içeri

Şeriat, tarikat yoldur varana
Hakikat, marifet andan içeri
Süleyman kuş dilin bilir dediler
Süleyman var Süleymandan içeri

Unuttum din diyânet kaldı benden
Bu ne mezhepdürür dinden içeri
Dinin terkedenin küfürdür işi
Bu ne küfdürdür imandan içeri
Geçer iken Yunus şeş oldu dosta
Ki kaldı kapıda andan içeri[24].

Görülüyor ki Yunus, felsefesini kurarken din, mezhep ve gösteriş noktasından değil, gerçeği ve varlığın aslını araştırma noktasından hareket etmiştir. Her şeyden önce de insan bilincini betimlemeye önem vererek amacına ulaşmak istemiştir.

22 Bak. Yunus Emre, Bütün Şiirleri, Hazırlayan: Cahit Öztelli, s. 107-108, Milliyet Yayınları, 1971.

23 Bak. Anılan Yapıt, s. 111.

24 Anılan Yapıt, s. 181-182.

Yunus ve Yabancılaşma

Yunus Emre, dünyaya kendini yabancı görmektedir. Kendi özü ile dünyanın yapısı arasında ayrımlar vardır. İnsan yaşadığını, varlığını ve düşündüğünü bilmektedir. Öteki nesnelerde ise bu gibi özellikler yoktur. Görünüşte dünyada sallantılı durum vardır. Elinizi toprağa koyduğunuz zaman bir ses alamazsınız. Oysaki insan çeşitli yönleriyle ses vermekte ve kendi kendini yöneten bir yapı sunmaktadır. Kısacası bilinçli varlık insan ile bilinçsiz nesneler eşit değildir. O halde insan kendisine sorulmadan getirildiği bu dünyada gariptir, yabancıdır. Kaldı ki insan "aşkın beni" ile Tanrı katına yükselmek istedikçe de dünyaya yabancılaşmaktadır. Bu duygu, Yunus'u kimi zaman ağlatır, kimi zaman ona kuşlar için nefes söyletir, kimi zaman da ben buraya niçin geldim dedirtir. İnsan Tanrı katından anlaşılması güç bir dünyaya gelmiştir. Öyle bir dünya ki insanın alın yazısında da yeri vardır. İnsan onun çekiciliğine kapılırsa tökezleyebilir. Ancak böyle bir dünyayı seçiş de insanın kendi irâdesiyle olmamıştır. İnsanın burayı hangi koşullarda terkedeceği belli değildir. Dünya geçici, aldatıcı, ancak ibretlerle dolu bir durak gibidir. İnsan burada âdetâ çileli bir sınav geçirmektedir. İnsanı bu yabancılaşmadan ancak tanrısal sevginin coşkusu kurtarabilir. Böyle coşkulu anlarda her şey tanrısal birliğe dönüşür gibi olur. O vakit insan da yalnızlıktan bir süre için kurtulur. Şimdi Yunus'un yabancılaşmasını kendi deyişlerinde görelim:

Ben bir acep ile geldim
Kimse hâlim bilmez benim
Ben söylerem, ben dinlerem
Kimse dilim bilmez benim

Benim dilim kuş dilidir
Benim ilim dost ilidir
Ben bülbülüm, dost gülüdür
Bilin, gülüm solmaz benim

O dost bana gelsin demiş
Sundum kadeh alsın demiş
Aldım kadeh içtim şarap
Artık gönlüm ölmez benim

Ne durum var ne durağım
Bir yerde yoktur kararım
Hakk'a münacât etmeğe
Belli yerim yoktur benim[25].

---

25 Bak. Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 277.

Ata belinden bir zaman
Haktan bize destur oldu
Anasına düştü gönül
Hazineye düştü gönül

Orda beni can eyledi
Dört-ü on gün deyiceğiz
Et-ü sünük kan eyledi
Değzinmeğe düştü gönül

Yürür idim orda pinhan
Vatanımdan ayırdılar
Hak buyruğu vermez aman
Bu dünyaya düştü gönül[26].

Taşdın yine deli gönül
Sular gibi çağlar mısın
Akdın yine kanlı yaşım
Yollarımı bağlar mısın

Nidem elim ermez yâre
Bulunmaz derdime çâre
Oldum ilimden âvâre
Beni bunda eğler misin

Yavı kıldım ben yoldaşı
Onulmaz bağrımın başı
Gözlerimin kanlı yaşı
Irmak olup çağlar mısın

Ben toprak oldum yoluna
Sen aşırı gözedirsin
Şu karşıma göğüs gerip
Taş bağırlı dağlar mısın

Harâmî gibi yoluma
Arkuru inen karlı dağ
Ben yârimden ayrı düştüm
Sen yolumu bağlar mısın

Karlı dağların başında
Salkım salkım olan bulut
Saçın çözüp benim için
Yaşın yaşın ağlar mısın

26 Bak. Anılan Yapıt, s. 219–220.

Esridi Yunus'un canı
Yoldayım illerim hanı
Yunus düşte gördü seni
Sayru musun, sağlar mısın[27].

Acep şu yerde var m'ola
Şöyle garip bencileyin
Bağrı başlı, gözü yaşlı
Şöyle garip bencileyin

Söyler dilim, ağlar gözüm
Gariplere göynür özüm
Meğer ki gökde yıldızım
Şöyle garip bencileyin

Nice bu dert ile yanam
Ecel ere bir gün ölem
Meğer ki sinimde bulam
Şöyle garip bencileyin

Bir garip ölmüş diyeler
Üç günden sonra duyalar
Soğuk su ile yuyalar
Şöyle garip bencileyin

Hey Emrem Yunus bîçâre
Bulunmaz derdine çâre
Var imdi gez şardan şara
Şöyle garip bencileyin[28].

Sen bunda garip mi geldin
Niçin ağlarsın bülbül hey
Yorulmaz iz mi yanıldın
Niçin ağlarsın bülbül hey

Hey ne yavuz inilersin
Benim derdim yenilersin
Dostu görmek mi dilersin
Niçin ağlarsın bülbül hey

N'oldu şu Yunus'a n'oldu
Aşkın deryasına daldı
Yine baharistan oldu
Niçin ağlarsın bülbül hey[29].

---

27 Bak. Anılan Yapıt, s. 316–317.
28 Bak. Anılan Yapıt, s. 326–327.
29 Bak. Anılan Yapıt, s. 355–356.

Yunus ve Zaman

Yunus'a göre insan zamansal bir varlıktır. İnsan varlığı zaman içinde etkin bir biçimde dağılmaktadır. İnsanın dağılan ve yokluğa dönüşen yönü bedensel varlığıdır. İnsanın bedensel yönü için zaman sonludur. Ruhsal yönü öncesiz Tanrı katından gelmiştir. Bedenin dağılmasından sonra da insan ruhu yaşar. Yunus dünyaya zaman içinde gelişi şöyle vurguluyor:

Geldik idi dünyaya
Biz de zaman içinde
Ömrüm de geldi geçti
Güman yaman içinde[30].

Gelin bir nazar eylen
N'oldu cihan içinde
Niceler toprak oldu
Bu az zaman içinde[31].

Yunus'a göre ölüm, insanın sonlu yönünü belirleyen, her zaman gözönünde bulundurulması gerekli bir olaydır. Toplumda erdeme zıt davranışların kaynağında ölüm gerçeği üzerinde durmamak gelir. Ölümden korkmamak başka, insanın ölümün ne olduğunu ve hiçliği kendi kendine sorması daha başkadır. İnsana sormadan insanı bir güç tüketmektedir. Bu nedir? Bu tükenişten sonra insanın tinsel yönünün kaderi nedir? Yunus, bütün bu konuları düşündükçe dünyanın sonluluğunu, yaşamın geçiciliğini ve somut varlığın insanın aşkın benine yabancılığını daha çok duymuştur. İnsanın özüne bir karşıt tez gibi duran dünyayı âdeta küçümsemiş ve sonlu nesnelerin tutkularından sıyrılmağı yeğlemiştir. Bu ereğe yönelmesinde ölümün anlamı, onu geniş ölçüde etkilemiştir. Onun ölümle ilgili şiirlerinden bir kaç parça örnek vererek konuyu metinlerle açıklamış olalım:.

Ne acep olur şu âdem oğlanı
Öleceğin hiç gönlüne gele mi
Azrail cırnağın urup canına
Alacağın hiç gönlüne gele mi[32].

---

30 Bak, Anılan Yapıt, s. 110.
31 Bak. Anılan Yapıt, s. 111.
32 Bak. Anılan Yapıt, s. 167.

Anma mısın sen şol günü
Gözün nesne görmez ola
Düşe sûretin toprağa
Dilin haber vermez ola[33].

Kefen donun olur yatak
Biter üstünde hem yaprak
Dola gözlerine toprak
Anadur ölmeğin aman[34].

Teferrüc eyleyü verdim
Sabahın sinleri gördüm
Karışmış kara toprağa
Şu nazik tenleri gördüm

Yıkılmış sinleri dolmuş
Evleri belirsiz olmuş
Kamu endişeden kalmış
Ne düşvar halleri gördüm

Yaylalar yaylamaz olmuş
Kışlalar kışlamaz olmuş
Bar tutmuş söylemez olmuş
Ağızda dilleri gördüm[35].

Yunus Emre ve İnsanın Değeri

Yunus Emre mülk iddiasında olmamıştır. Mal tutkusunun insanı evrensel düşünlerden yoksun bırakacağını vurgulamıştır. Ayrıca yoksul kişilerin düşünülmesini salık vermiştir. İnsan için önemli öğenin kendi özdeğerleri olduğunu ve Tanrı'yı sevdikçe insanın olgunlaşacağını belirtmiştir. Yunus böylece adaleti sağlamak için yardımlaşmanın, insanı Tanrı katında daha değerli kılacağını anlatmak istemiştir. Bu konuda şu deyişleri dikkatle okumak yeter:

Korkar isen o tamudan
Alçak olgıl sen kamudan
O günü nice Sırat'tan
Kamularla geçmek gerek

33 Bak. Anılan Yapıt, s. 87.
34 Bak. Anılan Yapıt, s. 294.
35 Bak. Anılan Yapıt, s. 287.

Geçip gitmek diler isen
Ya düşmeyeyim der isen
Şu kazandığın malını
Tanrı için vermek gerek

Kazandığın veriben
Yoksulları hoş görüben
Hak hazretine varuben
Oddan o kurtulmak gerek[36].

Çünkü ahrete kavisin
Ko bu yalancı dâ'visin
Mal ve hazine sevisin
Âşık isen nendir senin

Yeyip yedirgil fakire
Eksilirse Tanrı vere
Bir gün tenin yere gire
Geri kalan nendir senin[37].

Yunus insanlara ayrım gözetmeksizin bir gözle bakmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Renk, ırk, dil, zengin ve yoksul ayrımı yapmaksızın insan insanlara sevgi kucağını açmıştır. İnsanın, kendi bilincinin farkında olan onurlu bir varlık olduğunu vurgulamıştır. Onun aşağıdaki şiirleri insancıl duygularını ve insana verdiği değeri ne denli güzel dile getirmektedir:

Hass-u âm, mûtî, âsî, dost kuludur cümlesi
Kullar yol vermeyince şahı kim görebile
Dosta gidenin yolu gönül içinden geçer
Bir amel eylemedim, gireyidim gönüle
Yetmiş iki milletin ayağın öpmek gerek
Onun için mâşuka, cümle millette bile[38].

Çalış, kazan, ye, yedir, bir gönül ele getir
Yüz kâbeden yeğrektir bir gönül ziyareti
Kerâmetim var diyen, halka sâlûsluk satan
Nefsin müslüman etsin var ise kerâmeti[39].

36 Bak. Anılan Yapıt, s. 198.
37 Bak. Anılan Yapıt, s. 321.
38 Bak. Anılan Yapıt, s. 118-119.
39 Bak. Anılan Yapıt, s. 188-199.

Gönül mü yeğ, Kâbe mi yeğ, ayıt bana aklı eren
Gönül yeğdürür zira kim gönüldedür dost durağı[40].
Müddeî bizi görmez, gözüne girersevüz
Gerekse yüz kez varsın Kâbe'ye ulu hacca[41].

Vuslat halin eydiserem vuslat halin bilenlere
Yedi türlü nişan gerek hakikate erenlere
Evvel nişanı budurur, yermeye cümle milleti
Yerenler yerin kıldı yer değmedi yerenlere[42].

Ak sakallı bir koca
Bilemez hali nice
Emek yemesin hacca
Bir gönül yıkar ise

Gönül çalabın tahtı
Çalap gönüle baktı
İki cihan bedbahtı
Kim gönül yıkar ise

Sen sana ne sanırsan
Ayrığa da onu san
Dört kitabın manası
Budur eğer var ise[43].

Yunus, bu deyişleriyle büyük dinlerin amacının ve anlamının bir noktada birleştiğini düşünmüştür. Bu anlam da insan haklarına ve insan kişiliğine saygıdır. Yunus, dinde biçimsel davranışların yetersizliği, tutkuları yenmenin gerekliliği ve gönül yapmanın önemi üzerinde de çok durmuştur. Görünüşüne bakmaksızın insanlarla bütünleşmeyi ve onlara içtenlikle davranmayı öğütlemiştir. Tanrı'ya giden yolun insana verilen değerden geçeceğine inanmıştır. Yunus'a göre özellikle kin gütmek, başkalarına yüksekten bakmak ve bencil olmak insanı küçültür. Biz yine Yunus'un şiirlerine dönerek görüşlerini daha yakından izleyelim:

Adımız miskindir bizim
Düşmanımız kindir bizim
Bir kimseye kin tutmayız
Kamu âlem birdir bize[44].

40 Bak. Anılan Yapıt, s. 144.
41 Bak. Anılan Yapıt, s. 104.
42 Bak. Anılan Yapıt, s. 128.
43 Bak. Yunus Emre, Bütün Şiirleri, s. 130–131.
44 Bak. Anılan Yapıt, s. 133.

Yunus eydür, halim yaman
Dağları bürüdü duman
İşte İncil, işte Kur'ân
Seçebilirsen gel beri[45].

Yetmişiki millete, suçum budur hak dedim
Korku hiyânetedir, ya ben niçin kızaram
Şeriat oğlanları nice yol keser bize
Hakikat deryasında bahrî oldum yüzerem[46].

Dîn-ü millet sorar isen âşıklara din ne hacet
Âşık kişi harab olur, bilmez ne din, ne diyânet[47].

Hakikat bir denizdir, şeriat onun gemisi
Çoklar girdi gemiye, denize dalmadılar
Şeriat oğlanları bahsedip dava kılar
Hakikat erenleri dâvâya kalmadılar
Dört kitabı şerheden hakikatte âsîdir
Zira tefsîr okuyup mânâsın bilmediler[48].

Aşk imamdır bize, gönül cemaat
Dost yüzü kıbledir, dâimdir salât
Dost yüzün görücek şirk yağmalandı
Anınçün kapıda kaldı şeriât
Kimse dinine biz hilâf demeziz
Din tamam olıcak doğar muhabbet[49].

Duymayanlar hâlimi dinin kodu der bana
Neyile din beslesin cansız gönülsüz kalan
Aşkın serhengi beni komadı hiç nesneden
Ne İslâmda ne dinde anılmaz küfr-ü iman
Şart-u farz olmaz anda canı aşka kalanda
Cevapsız dil söylenür nice bilsin bu lisan[50].

Yunus'un Felsefesinde Özgürlük Sorunu

Öteden beri varlık sorunu düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Varlık, nasıl başlamıştır? Evrenin sonu ne olacaktır? Varlığı bir Yaratan bulun-

45 Bak. Anılan Yapıt, s. 179.
46 Bak. Anılan Yapıt, s. 237.
47 Bak. Anılan Yapıt, s. 348.
48 Bak. Anılan Yapıt, s. 340.
49 Bak. Anılan Yapıt, s. 349.
50 Bak. Anılan Yapıt, s. 290.

makta mıdır, yoksa evren zorunlu olarak kendi kendine mi vardır? Bu sorulara insanlar yanıt aramışlardır. Kimi düşünürler varlığı yadsımışlar, kimileri varlığın öncesizliğini ileri sürmüşler, kimileri de bir Tanrı tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Kuşkusuz yeryüzünün en onurlu varlığı insandır. Acaba bu insan özgür olarak mı vardır yoksa kendi isteği dışında mı var edilmiştir? Dinsel kişiler, insanın yaratıldığına inanmışlardır. Kimi düşünürlerse insanın doğanın bir parçası olarak öteden veri var olduğunu söylemişlerdir. Acaba Türk düşünürü Yunus Emre, bu konuda ne düşünmüştür?

Yunus Emre'ye göre insanın varlığını iki ayrı alana göre düşünmek gerekir: 1– Ruhsal alanda insanın varlığı 2– Yeryüzünde insanın varlığı.

Yunus'a göre ruhsal alanda insan, Tanrı ile beraberdi. Varolma nedeni Tanrı'ya dayanan insan, bu öncesiz varlığa sevgiyle bağlanmıştı. Üstelik yaşamında da son derece mutluydu. Bundan başka insan ruhsal alanda iken son derecede güçlüydü. Varlık olarak Tanrı'da dağılmış gibiydi. Bu durumda insan, Tanrı'dan ayrı değildir. Bununla birlikte ona tapma özgürlüğü vardır. Bedensel gereksinmeler nedeni ile eli kolu bağlı değildir. Yunus'un bu konuda şu deyişlerini dikkatle izleyelim:

Dahi yer gök yoğ idi
Cümle söz mensuh idi
Âşıklar tapar idi
O bî-nişan Sübhana[51].

Tanrı kadîm, kul kadîm, ayrılmadım bir adım
Gör kul kim, Tanrı kimdir anla ey sahip kabul

Ayıt ayıt kamusun ne kân-ü ne mâdensin
Sûret-i pür ma'nisin Padişahı sende bul[52].

Ol Kadir-i kun feyekûn
Lütfedici Rahman benim
Kesmeden rızkını veren
Cümlelere Sultan benim

Nutfeden Âdem yaratan
Yumurtadan kuş türeten
Kudret dilini söyleten
Zikreyleyen Sübhan benem

51 Cahit Öztelli, Yunus Emre Bütün Şiirleri, Milliyet Yayınları 1971, s. 124.
52 (51)'de a.g. Yapıt, s. 218–219.

Kimini zâhit eyleyen
Kimini fâsık eyleyen
Ayıpları örtücü
Ol delil-ü Burhan benem[53].

Çarh-ı Felek yok idi
Canlarımız var iken
Biz o vakit dost idik
Azrail ağyar iken

Ne gök vardı ne yer
Ne zeber vardı ne zîr
Komşu idik cümlemiz
Nûr dağın yaylar iken[54].

Yunus Emre'ye göre insan Tanrı katında mutlu iken evrenin yaratılmasiyle yer yüzüne getirildi[55]. İnsanın bu dünyaya gelişi ve gidişi Tanrısal yasanın gereğidir. Ancak yer yüzünde insan, mutlu değildir. Bilincini derinleştirdikçe ruhsal alandaki yaşamını özler. Dünyada beden kalıbına girmiş olması ve bedenin gereksinmeleri onu kimi zaman yanıltmaktadır. İnsan sorumlu bir varlıktır. Sorumlu olması onun özgür olmasını da gerektirir. Gerçekte iyiyi ve kötüyü seçme özgürlüğüne sahiptir. İnsanın çıkar tutkularını yenmesi, özgürlüğünü ve Tanrı için duyduğu sevgiyi artırır[56]. Ancak Yunus insanın yazgısının öncesiz olarak Tanrı tarafından yazılması konusu üzerinde de durmuştur:

Yunus imdi gam yeme, nidem, ne kılam deme
Gelir kişi başına ezelde ne yazıla[57].

diyen Yunus, kimi zaman yazgı ile sorumluluğu bağdaştırmağa çalışmıştır. Başka bir şiirinde görüleceği üzere insanın özgür olması gerektiğini vurgulamıştır. Öncesiz yazgının insanı zorlayıcı nitelikte olmadığını anlatmak istemiştir. Başka bir deyişle Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği için yazgıyı çizdiğini, ancak insanı zorlamadığını belirtmek istemiştir. Aksi takdirde bu yazgının anlamsız olacağını Tanrı'ya soru açarcasına şöyle dile getirmiştir:

53 (51)'de a.g. Yapıt, s. 272.
54 51'de a.g. Yapıt, s. 306-307.
55 51'de a.g. Yapıt, s. 305-306.
56 51'de a.g. Yapıt, s. 308-309.
57 51'de a.g. Yapıt, s. 123.

Bir köprü yaratmışsın, kıldan incedir dersin
Kamuya salâ ettin, mahlûkat cümle geçsin

Geç dediğin kulların biri benim, eksikli
İzzin hakkı geçmezem hazzı olanlar geçsin

Bir tahta yaratmışsın halim onda yazmışsın
Ne yazdınsa meçhuldür, bir kul onu ne bilsin

Var, yazından ağlama, kendi canın dağlama
Madem yazın yazıldı, dahi seven ne kılsın[58].

Yunus insanın, toplum içinde bireysel özgürlüğünü iyi kullanarak davranışlarında yüksek değerleri gerçekleştireceğini belirtmektedir. Gönlü barış ve sevgiyle dolu Yunus, sanatında da bu konulara ağırlık vermiştir. Her bireyi bir değer bilmiş, insanların gönlünün kırılmasına karşı çıkmış ve özveriden yana olmuştur. Başkalarının hak ve hukukunun gözetilmesi gerektiğini sık sık anımsatmıştır. Mal ve çıkar tutkusuyle insanları mutsuz edenlerin davranışlarını doğru bulmamıştır. Bireysel özgürlüğün, başkalarına zarar vermeden kullanılmasını öğütlemiştir.

Yunus Emre ayrıca vicdan özgürlüğünü savunmuştur. İnsanın insana dinsel baskı yapmasını yeğlememiştir. Böyle bir baskının dinin özüne ters düşeceğini anlatmıştır. Bu konuda çeşitli şiirlerinden şu parçaları verebiliriz:

Yetmiş iki millete kurban ol âşıksan
Tâ âşıklar safında tamam olasın sâdık

Hâs-u âm mutî, âsî dost kuludur cümlesi
Kime eydibilesin gel evinden taşra çık[59].

Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil

Kimse dinine biz hilâf etmeziz
Din tamam olıcak doğar muhabbet

Din ve millet sorar ise âşıklara din ne hacet
Âşık kişi harab olur, âşık bilmez din diyanet[60].

Bir Türk düşünürü olarak Yunus Emre, özgürlükten yana olarak insanın değerini yüceltmiştir. Her insanın saygıya ve sevgiye değer bir varlık olduğunu belirtmiştir. Bağnaz kişilerin tutumlarını ve vicdanlara baskıyı doğrulamamıştır.

---

58 Cahit Öztelli, Yunus Emre Bütün Şiirleri, s. 322-323.
59 58'de a.g. Yapıt, s. 205.
60 58'de a.g. Yapıt, s. LVIII, LXII, LXIII.

Ancak Yunus insana yer yüzünde özgürlük tanımakla birlikte sonsuz özgürlüğün Tanrı katında olacağını söylemek istemiştir. İnsan, bilincini derinleştirerek türdeşlerine zararlı tutkularını yendikçe Tanrı'ya yaklaşır. İnsanın yapıp etmeleri yüksek değerler tarafından belirlendikçe gönlünde Tanrı sevgisi çoğalır. Yunus'a göre yer yüzüde insan, asıl yurdu olan ruhsal alandan uzak düşmüştür. Bu dünya insanın özüne terstir. Bu nedenle insan yer yüzünde bir yabancı gibidir. Yanılma, tasa ve geçici nesnelerin tutkusu insanı izlemektedir. İnsan, gerçek özgürlüğüne Tanrı sevgisinde dağılarak ulaşır. Ona göre dünyada özgürlük sınırlıdır. Ruhsal alanda ise özgürlük geniş boyutlara ulaşır. Gönülde Tanrı için sevi duydukça insanın özgürlüğünün boyutu büyür. Sözün özü Yunus'a göre insan, gerçekte tanrılık bir varlıktır. Yaratma onu asıl yurdundan uzak düşürmüştür. İnsan dünyadaki sınırlı özgürlüğünü iyi kullanarak Tanrı sevgisinde eriyebilir. Böylece de sevgiyle dolu olarak sonsuz nitelikte özgürlüğe ulaşır.

Görülüyor ki Yunus Emre'nin özgürlük anlayışı Türk düşünce tarihi açısından oldukça özgün ve felsefîdir.

NESİMÎ VE FELSEFESİ

Nesimî, Hurufî şairlerdendir. Hurufilik, Fazlullah Naimî al-Esterâbâdî tarafından kurulmuştur. Fazlullah, H. 740 /M. 1340'da doğmuş ve H. 796 /M. 1394 de öldürülmüştür. Harezm, Yezd ve Isfehan'da dolaşmıştır. Isfehan'a bağlı Tokçi'de görüşlerini yaymak istemiştir. Tebriz ve Bakû'da da bulunmuştur. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlılık göstermiştir. Harfleri ve nasları te'vil ettiği için, kendisine el-Hurufi ünvanı verilmiştir. Kur'ân'da, kendisinin haber verildiğini ileri sürmüştür. "İnne'l-fadle bi-yedi'llâhi,, (Âlu Imrân /73) ve "Zalike Fadlullah" (en-Nisâ / 10) âyetlerini kendisinin haber verildiğine kanıt olarak göstermiştir. O'na göre evrenin üç temel ilkesi vardır: 1– Nübüvvet, 2– İmamet, 3– Ulûhiyet.

Nübüvvet; Hz. Âdem'le başlamış, Hz. Muhammed'le olgunlaşarak son bulmuştur.

İmamet; Hz. Ali ile başlamış, olgunlaşarak İmamı Hasan el-Askerî ile son bulmuştur.

Ulûhiyet ise Mehdî olan Fazlullah'la başlamıştır. Bütün peygamberler Fazlullah'ın geleceğini müjdelemiştir. Hurûfiliğin amacı insanı tanrılaştırmak olmuştur.

Hurufîliğe göre varlığın görünüşü sesle başlar. Ses, gizli âlemden gelmiş ve evrende her vardıkta var olmuştur. Canlılarda bu ses aktif halde vardır. Cansızlarda ise bilkuvve (potansiyel halinde) mevcuttur. Bir cansızı başka bir cansıza vurursak bu ses meydana çıkar. Sesin olgunlaşmış hali sözdür. Bu da ancak insanlarda meydana gelir. Söz harflerden oluşur. Bu duruma göre sesin ve sözün aslı harfdir. Kur'ân 28 harfden oluşmuştur. Fazlullah'ın "Cavidan" adlı eseri ise farsçadır. 32 harf kullanılmıştır.

Hurufîler, harflere anlam vererek, insanın yüzünde Allah yazılı olduğunu iddia etmişlerdir. Muhammed kelimesinin arapça yazılışındaki Mim, Ha, Mim, Mim, Dal harflerinin toplamının ebced hesabıyla 14 ettiğini 14 + 14 de 28 olduğunu, bunun da Arap alfabesinin 28 har-

fini gösterdiğini söylerler. Bu 28 harfe şehadet kelimesinin "Eşhedu" sözündeki (Arapçada 4 harftir) 4 harfi ekleyerek 32 rakamını bulurlar. Bu da Fars alfabesinin 32 harfine delildir derler.

Hurufîler arapçadaki elif harfini buruna, burunun iki tarafını iki lâm' harfine ve gözleri de ha harfine benzeterek insanın yüzünde Allah yazılı olduğunu iddia ederler[1].

Onlara göre, insanın yüzünde 7 siyah hat vardır: İki kaş, 4 kiprik, bir saç. Bunlara "Hututu Ümmiyye" denir. Çünkü insan anasından doğduğunda bu 7 hat mevcuttur. Bunların yerleri de hesaba katılırsa 14 eder. Erkekde ergenlik çağına gelince 7 hat daha meydana gelir. Sağ ve sol yanlarda iki bıyık, iki sakal, iki burun deliği ve bir de alt dudak altındaki tüyler. Bunlara da "Hutûtu Ebeviyye" yani baba hatları ünvanı verilir. Bu yedi hat yerleri ile birlikte 14 eder. Hutûtu Ebeviyye'ye ve Ummiye'ye yerlerini de eklerseniz 28 eder. İşte bu da Kur'anı Kerîm'in 28 harfinin karşılığıdır. Alt dudak kılları ve saç ikiye ayrılarak hesap edilirse, Hutut-u Ebeviyye ve Ummiyye toplam 16 eder ve yerleri ile birlikte 32 rakamını buluruz. Bu da "Cavidân" adlı eserin yazıldığı Fars dilinin 32 harfine karşılıktır.

Fatiha sûresi Kur'ân'ın özüdür ve 7 âyettir. Ancak Fatiha'da Arap alfabesinin yedi harf yoktur. Havva'nın yani kadının yüzünde de babaya mahsus olan yedi harf yoktur. Bu yüzden de Fatiha'ya "Ümmü'l-Kitap" denmiştir[2].

Hurufîlik Azerbaycan'da, İran'da ve Fazlullah'dan sonra da Anadolu'da etkili olmuştur. Timur'un oğlu tarafından, Fazlullah öldürtülmüştür. Çünkü Fazlullah âdeta bir ilâhî elçi gibi davranmak istemişti. Hatta tekbirlerde "Eşhedü en lailâhe illa Fadlullah" denmesini istemiştir.

Fatih Sultan Mehmed zamanında saraya kadar hurufîler nüfuz etmiştir. Fatih de hurufîleri sempati ile karşılamıştır. Bunun zararlı sonuç vereceğini düşünmüş olan Vezir Mahmud Paşa ve Fahreddin Acemî, Fatih'i ikna ederek hurufîleri ağır bir biçimde cezalandırmışlardır. Hurufiler toplattırılarak Edirne'de yaktırılmıştır.

Hurufilerîn belli başlı eserleri şunlardır:

1- Fazlullah, Cavidanname-i İlâhî, Muhabbetname-i İlâhî, Arşname-i İlâhî, Nevruzname.

1 İbrahim Agâh Çubukçu: Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler, s. 21-31, Ankara 1967.

2 Abdülbaki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğlu, s. 3-35, Ankara 1973.

2- Fazlullah'ın halifesi Aliyyu'l-A'lâ Emir Seyyid Ali (öl. H. 822 / M. 1419) Tevhitname, Kıyametname.

3- Mir Şerif (Fazlullah'ın halifelerinden) ,Hacname, Mahşername, Beyanu'l-Vâkı.

4- Emir İshak (Fazlullah'ın halifelerinden), Hâbname, İşaretname.

5- Nesimî, Mukaddimetu'l-Hakâyık.

6- Abdülmecid b. Ferişte, Aşkname, Âhiretname, Hidayetname.[3]

Hurufîliğin, Kabalizm'in etkisinde kaldığı görülmektedir. Cabale ya da Kabbale gizli ve sırlı bilimlerden söz eden İbranice bir kitabın adıdır. Kabalizm dediğimiz akım Tevrat'ın te'vil ve tefsirini, Allah'ın devamlı surette derece derece tezahür ettiğini ve onun geliştiğini savunan ekoldür. Kabalizm, harflerin ve sayıların gizli anlamlar taşıdıklarını ve sembolik olduklarını kabul eder. Bu ekol, gizli ilimlerden, simyadan ve büyüden de yararlanarak bazı semavî varlıkların tabiat güçlerini etkilediği düşüncesini de savunmuştur. Ancak Musevilerin çoğunluğu Kabalizm'i doğru bulmaz.

Hurufîliğin yalnız Musevilikden değil, Hıristiyanlıktan da etkilendiği görülmektedir. Fazlullah'ın Mehdî ya da Mesih gibi kurtarıcı olarak gösterilmesi ve onun uluhiyetinin ileri sürülmesi bu etkinin sonucudur. Hurufîlik, Şiâ'nın diğer kollarından İmameti 11. İmam Hasan el-Askerî'de son buldurmakla ayrılır.

Hurufîler kimi dönemlerde Şiâ'yı ve tasavvufçuları takip olarak görmüşlerdir. Hurufîlik geniş ölçüde İran törelerinin etkisini taşımıştır. Ancak Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra kimi halifelerinin Türk olması nedeniyle hurufîliğin Anadolu'da da etkili olduğunu görmekteyiz. Başta Nesimî olmak üzere hurufîliğe gönül verenler, diğer tasavvufî ekollerin de etkisinde kalarak, Panteist bir görüşü yaymağa çalışmışlardır. Özellikle Muhyiddin b. Arabî, Sadreddin Konevî ve Mevlâna'dan etkilenen Anadolu hurufîleri yeni tasavvufî bir senteze ulaşmak istemişlerdir. Bazı zaman da Bektaşîlerin gölgesine sığınmaya çalışmışlar, onlara karşı saygılı olmuşlardır. Toplumun sosyolojik açıdan gelişmesi sonucunda çeşitli dinî ekoller birbirini Anadolu'da etkilemiştir. Bunun sonucu olarak hurufî şair Nesimî, Anadolu'da bir çok bektaşi şairleri de etkilemiştir.

---

3 Cemal Muhtar, Ferişteoğulları'nın Arapça-Türkçe Lügatleri Üzerine Araştırma, s. 74–79, Ankara 1981. (Doktora Tezi, henüz basılmamış, İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ankara).

Nesimî'nin etkisinde kalan mutasavvıf şairler arasında Habibî, Hatayî, Fuzulî, Refiî, Birânî (baba), Kayserili Temennaî, Kareferyeli Hasan Rumî, Hüseynî, Uslî, Nebatî, Bağdatlı Tarzî, Bosnalı Vahdetî, Tebrizli Penahî ve Muhitî vardır[4].

Nesimî büyük Türk şairlerinden olup, kimi kaynaklarda kendisinden Seyyid Nesimî, İmadu'd-Din Nesimî ve İmadu'd-Din Seyyid Nesimî diye bahsedilir. Azerî lehçesi ile yazmıştır. Kendisinin Bağdad, Diyarbakır, Tebriz, Şiraz, Nusaybinli olduğu hakkında çeşitli söylentiler vardır. Ana dilinin Türkçe olduğunda kuşku yoktur. 1339–1344 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Ölüm tarihi kesin olmamakla birlikte 1418 olarak kabul edilmektedir. Kendisi Halep'te derisi yüzülmek suretiyle öldürülmüştür. Koğuşturulmasının nedeni klasik İslâm anlayışının dışına çıkması, Kur'ân'ı kendine göre tefsir ve te'vil etmesidir. O, insanın yüzünün Allah'ın aynası olduğunu ileri sürmüştür.

İran, Irak, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dolaşmıştır. Aşka ve sevgiye önem vermiş, insanı kendisine göre tanımlamağa çalışmıştır. Şiirleri Halk Edebiyatından çok Divan Edebiyatına yakındır. Aruz veznini kullanmıştır. Ancak şiirleri halk arasında yaygınlaşmış ve çok okunmuştur. Divan'ı 1844'de ve 1869 da, 1881 yılında yurdumuzda basılmıştır. Ayrıca Bakû'de 1926 yılında Divanının baskısı yapılmıştır. Onun Türkçe ve Farsça divanlarından başka "Mukaddimetu'l-Hakayık" adlı Türkçe mensur bir eserinden sözedilir. Kemal Edip Kürkçüoğlu kendisinde onun "İnsan" adlı yazma bir risalesi bulunduğunu kaydetmiştir[5]. Cumhuriyet döneminde Başbakanlık tarafından Divanı bastırılmıştır.

Seyyid Nesimî'yi, daha sonra yetişen ve onun etkisinde kalan Kul Nesimî ile karıştırmamak gerekir. Ord. Prof. Fuat Köprülü'nün de belirttiği gibi Seyyid Nesimî, kendinden sonrakileri etkileme bakımından çok güçlüdür.

Nesimî ve Varlık Felsefesi

Nesimî, varlıkta birlik görmektedir. Bütün nesneleri, insanları ve Tanrı'yı aynı varlığın görünüşü gibi nitelendirmektedir. İnsan varlığın

4 Ord. Prof. M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 48–50, 62. İstanbul 1981; Vasfi Mahir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, s. 72–80, Ankara 1968.

5 İslâm Ansiklopedisi, Abdülbaki Gölpınarlı, Nesimî Maddesi, C. IX, s. 206–207, İstanbul 1964;

Seyyid Nesimî Divanından Seçmeler. Hazırlayan: Kemâl Edip Kürkçüoğlu, s. II–XXXII, İstanbul 1973.

birliğine ulaşırsa nesnelerin özünü kavramış demektir. Ona göre secde edilenle secde eden aynı varlıktır. İman ile küfr de aynı varlığın iki gögörünüşüdür. Şirk karanlıktır. Vahdet, birlik kapısıdır. Ruhla ten nasıl birleştiyse, şeriatla tarikat nasıl aynı dinin yorumu ise, insan kendini bilirse her türlü ikilikden kurtularak Allah'da birliğe ulaşır. Varlık da Tanrı'nın görünüşünden başka bir şey değildir. Varlıkdan perdenin kalkmasıyla kudret ve bekânın Allah için olduğu anlaşılır. Her şey yok olur. Ancak onun yüzü kalır. Denize dalan deniz olur. Kendini bilen kendinde hakkı bulur. İnsan kendisinin nasıl bir cisim ve can olduğunu görürse Allah'ın "ol" emrinin sırrına erer. Varlığın amacını anlar. Mü'min mü'minin aynasıdır. İnsana bakarak varlığın zatını görür. Allah insana tecellî etmiştir. İnsana secde eden yolunu kaybetmez. İnsan gerçekte mekânsızdır. Mekânsız olmak demek Hak'da mekân bulmak demektir. Varlıkda birlik demektir.

İnsan öncesizde gizli idi. Nihayet bu âleme geldi. Sonsuz nişanını bu âlemde gösterdi. Karanlıklara ışık saçtı. İnsan Âdem biçiminde görülse de varlığın özünün tâ kendisidir. Gören de görülen de hep aynı varlıktır. Hak her tarafı doldurmuştur. Her nesne Hak'ta zuhur etmiştir. Ama bunu görecek göz nerede. İkilikde kalan şaşırır. Gerçek insanlığa ulaşmak için ikiliğin ortadan kalkması gerekir. Varlık kısacası Allah'dandır. Allah'ladır ve Öncesizdir[6].

Nesimî'nin varlık hakkındaki görüşleri için, şiirlerinden aşağıda vereceğimiz parçalar dikkat çekicidir:

Küllî yer-ü Gök Hakk oldu mutlak
Söyler def ü çeng ü ney ene'l-Hak

Can ile ten oldu bir hakikat
Birleşti şeriat-ü tarikat

Eşya ikilikden oldu halî
Bak: Ahad oldu layezali

Ademde tecellî kıldı Allah
Kıl Âdem'e secde olma gümrah

Nesimî'nin mekânı lâmekândır.
Mekânsız âşıkın Hakdır mekânı.

Hakkı bil, Hakkı bul, Hakkı tanı kim
Ki Hakdan doludur yedi bahr-ü ber.

Zuhur eyledi cümle eşyada Hak
Kanı bir basiretli açık baser

6 Seyyid Nesimî Divanından Seçmeler, s. 4, 104, 105, 162, 168, 307.

Nesimî ve İnsan Felsefesi

Nesimî, mistik bir düşünür olarak insanın evrende yerini saptamağa çalışmıştır. İnsanın kendi varlığındaki canı başka deyimle candaki bilinci tanımasının her nesneyi değerlendirmede önemli olduğunu vurgulamıştır. İnsan yaratıkların en onurlusudur. Bu onur, kendi aslını tanıması oranında insanda artar. İnsan çevresine anlam veren, nereden gelip nereye gittiğini arayan bir varlık olarak meydana gelmiştir. Çıkar tutkularını yendiği oranda, insanın kendi aslını bulması kolaylaşır. Tanrı'yı seven ve kendisine içtenlikle çeki düzen veren kimse, Tanrı'dan ayrı gayrı olmadığının da farkına varır. İnsan yüksek değerler alanında kaldıkça, barışı ve dostluğu gönlünde yaşattıkça geçici nesneler gözünde küçülür, her şeyde ilâhî gerçekleri görür. Böyle bir duruma gelen insan, Âdem'in önemini daha iyi takdir eder. Meleklere niçin ona secde edilmesi hususunda emir verildiğini daha iyi anlar. Nesimî'ye göre insan, gerçekte tanrılık bir varlıktır. Allah evrende tanrı biçiminde görünmüştür. Ancak herkes bunun farkına varamaz. Bunu farkedebilmek için gerçeği sevmek, âşık olmak ve nasların anlamlarını iyi bilmek gerekir. Ruhu temizlenmiş kimseler Tanrı'yla insanın birliğini görür ve Tevhid'in sırlarına erer.

Görülüyor ki Nesimî'nin insan felsefesi, geniş ölçüde zamanındaki Vahdet-i Vücûd akımlarından etkilenmiştir. Özellikle Mansur Hallac'ın, Muhyiddin b. Arabî'nin, Sadreddin Konevî'nin, Mevlâna'nın ve Türk mitolojisinde mevcud olan gizli ruhlara inanma töresinin Nesimî'yi etkilediğini görmekteyiz. Ancak insanın değerini Nesimî daha açık ve daha ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanı anlatırken bazı tarikatlarda olduğu gibi miskince anlayışı değil, coşkun ve itici bir yöntem içinde olmuştur. Yanan bir volkan gibi görüşlerini yaymaktan çekinmemiştir. Tekke ve Medrese kültürünü iyi bilen bir insan olarak insanı inceden inceye çözümlemeğe çalışmıştır. Onun başka varlıklardan farklı yönünü dile getirmiştir. Adeta her varlığı insanın varlığına bağlamıştır. İnsanın Tanrı önünde hesap veren, nesnelerin özünü kavrayan, kendi özünü varlığından ayıran yönleri ile sonsuzlaşacağını anlatmağa çalışmıştır. İnsanın sonsuzlaşması da ancak tanrılaşması ile mümkündür. Fazlullah Hurufî'nin görüşleri genellikle biçim olarak insanın Tanrı'ya benzediği noktasında toplanırsa da, Nesimî, felsefesinde insanı içerik olarak değerlendirmeğe önem vermiştir. Hurufîlik, Fazlullah zamanında adetâ bir İran dini mahiyeti taşıdığı halde, Nesimî'nin şiirlerinde Anadolu'ya has bir felsefe halini almıştır. Bu nedenle de bir çok mutasavvıf Türk düşünürünü etkilemiştir.

Nesimî'nin insan felsefesi hakkında aşağıda vereceğimiz şiirleri konuya biraz daha açıklık getirecektir[7]:

Bu ne ber güzide candır ki gezer bu can içinde
Bu ne kıymeti güherdir ki biter bu kân içinde.

Bende sığar iki cihan, ben bu cihana sığmazam
Gevher-i lâmekân benem kevn-ü mekâna sığmazam.

Arş ile ferş-ü kaf-ü nun bende bulundu cümle çün
Kes sözünü uzatma kim şerh-u beyana sığmazam

Surete bah-u maniyi suret içinde tanı kim
Cism ile can benem veli cisme vü cana sığmazam.

Gerçi muhiti a'zamam, Adem admudur ademem
Dar ile kün-fe-kan benem ben bu mekana sığmazam.

Can ile hem cihan benem, Dehr ile hem zaman benem
Gör bu latifeyi ki ben dehr-ü zamana sığmazam

Benem ol tılsım-ı pinhan ki bugün cihana geldim
Ezelî çu sır idim ben, ebedi nişana geldim.

Bu tılsımı çünki aştım zülumata nur saçtım.
Bu kadar makamı geçtim ki bu cism-u cana geldim.

Suretin ahsen-i takvim, yüzün Kıbleymiş
Bu söze yok diyenin adını Şeytan demişem.

Senden meni kimdir ayıran sen
Çün zahir-ü bâtunumde sen sen

Hak vahid-i lâ şerike lehdur
Senlik aradan götür ki men sen.

Çün zahir-ü batın oldu vahid
Hem cevher-i can-ü ayn-ı ten sen

Nesimî zaman zaman insanı anlatırken, taşkın sözler söylemiş, bu yüzden de canını vermiştir. İfadelerinde klasik İslâm anlayışının dışına çıktığı görülmüştür. Ancak görüşlerinde ve izlediği yöntemde ısrarlıdır ve tutarlıdır. İnsanın yeryüzüne gelmeden önce ruhsal açıdan Tanrı katında olduğunun bilincindedir. İnsan O'na göre bu dünyada gariplik çekmektedir. Görünüş olarak bu âlem insana yabancı gibidir. İnsanın

7 Seyyid Nesimî Divanından Seçmeler, s. 72, 80, 142, 143, 164, 179, 191, 262, 265, 316, 319, 328.

âlemle birlik şuuruna erebilmesi için çile çekmesi gerekir. İnsan ancak aşk yoluyla bu âlemdeki yabancılıkdan kurtulur. Nesimî, bu konuyu dizelerinde şöyle canlandırmağa çalışır:

Canumu yandırdı şevkin ey nigarım kandesin
Gözlerim nuru, iki âlemde varım kandesin
Firkatın harı beni görkim ne mecruh eyledi
Ey göz-ü nerkis habib-i gül-ü zarım kandesin

Ey özünden bîhaber gel Hakkı tanı sendedur
Gir vücudun şehrine seyret gör anı sendedir
Kandedür deyü ne sergerdan gezersen zan ilen
Gezmegil her menzili çün can mekânı sendedir.
Ben ne vech ilen deyem hakkı ki senden ayrudur.
Çün gôzümle görmüşem hakkın nişanı sendedir.

Nesimî'de sevgi ve umut:

Nesimî, şiirlerinde Tanrı aşkını içli duygularla dile getirmiştir. Ona göre Tanrı'ya âşık olmayan uykudadır. Âşık olan Ene'l-Hak "Ben Hakkım" sırrına erer. O zaman âşık ve maşuk tevhide ulaşır, bir olur. Tanrı'nın dostu olmak için O'nun yolunda yanmak gerekir. İnsanların çoğu sözle, biçimle uğraşmaktadır. Dinin özüne ancak âşıklar akıl erdirebilir. Gaflet uykusundan uyanmak er kişinin işidir. Şarap sarhoşlarının toplantısında aklı başında olanı bulmak güçtür. Gerçek yol, manevî sarhoşların yoludur. Ancak çok kişi, vefayı unutmuş ve nefsinin oyuncağı olmuştur. Ulu kişilerin sırrını arayanlar azdır. Âşıkların çektiği çileyi çekmek herkesin işi değildir. Doğru sözlü insanlar inci gibi aranmalıdır. İnsanın kalbi hilesiz olmalıdır. İşte böyle olanlar tam dindardırlar. Aşk ve hile bir canda birlikte olamaz. Bu düşünceleri ifade eden Nesimî aşkı şiirlerinde şöyle dile getiriyor:

Kani gerçekleyin bir Hakka âşık?
Kani bir Hakk'ı görmüş ehl-i dîdar?

Işkın gamine eylemişem gönlümü mesken
Bir bencileyin mahzen-i esrar kimin var?

İspat ederem halka ene'l-Hakkımı Hakden
Bir bencileyin âşık-ı berdâr kimin var?

Aşkın yüksek alevlerinde yanmak için insanın kendi varlığından geçmesi gerekir. Münkir olanlar Tanrı'nın güzelliğinin farkında olamazlar. Tanrı katına kendi varlığından sıyrılarak varanlar, gerçek âşıklar-

dır. Ateşlerde yanmayan O'nun katına yükselemez. Âşık iki yüzlülük bilmez, haram yemez, şunun bunun dedikodusunda değildir. Âşık, şirke gitmez, insanı kötülemez, hırkasiyle öğünmez. Taklitle yetinmez. Vicdan özgürlüğünü yaralamaz. Kendini bilmez kişiler âşıklara dil uzatır. Nesimî bu düşüncelerini dile getirdikten sonra bakınız ne diyor:

Ey hırka giyen, yol urucu, zahid-i sâlûs
Şirketten arın, hırkanı gel vahdete bandur

Tahkika iren taifeye her kim ulaşmaz
Onun yolu teşkik ile taklid ü gümandır

Ey âşıka kâfir diyen imana gel, uslan
Kâfir deme âşıklara n'içün ki yalandır

Ona göre insanın var olma amacında aşkda yanma esastır. Ancak bunu gerçekleştirme yolu güçtür. Çok kimse ise güç ve sonsuz olanı değil, kolay ve geçici olanı sever. Aşkın sırları sonsuzdur[9]:

Fikr ederem ki yazayım zerrece aşk sırrını
Bahr midad, ağaç kalem, tâs-i felek devât olur.

Nesimî, kimi tekke mensupları gibi, tembelliği, uyuşukluğu ve taklidi doğru bulmamıştır. O tasavvufu itici bir yol olarak sunmuştur. Yanan bir volkan gibi ateşli ve coşkundur. Faaldir. Ruhu canlı, duyguları derindir. Atılımdan yanadır. Ona göre insan Kur'ân'a sarıldıkça umut dolu olur. Namazında niyazında olanlar, Tanrı'ya umutla yönelebilirler. Allah'tan umut kesmek doğru değildir[9]:

Hakdürür, bâtıl değül kim gökten indi dört kitap
Üçi mensuh oldu, şimdi hak di-gil Furkan'e sen

Uyma gaflet uykusuna kıl namaz ile niyaz
Elini kaldır yüzün tut rahmet i Rahmân'a sen

Kesme rahmetten ümidin ger günahın Kaf ola
İre Hakk'ın rahmeti, bir demde yargılganesin

Ey Nesimî dü cihan endişesinden fariğ ol
Sıdk ile bel bağla daim, Hazret-i Sübhan'e sen

Nesimî'ye göre insan dünya malı için değil, kendini tanımak, ruhsal özgürlüğüne kavuşmak için çalışmalıdır. Böyle olunca insan yüksek değerler alanına yükselir. Gözü kapalı olmayanlar, gerçeği arayanlardır[10].

8 Bak.: Seyyid Nesimî Divanından Seçmeler, s. 154, 197, 217, 220, 283, 337.
9 Bak.: Aynı eser, s. 209–211.
10 Bak.: Aynı eser, s. 323, 341.

Dünya vü mülk ü malina aldanma ey melik
Zira onun metaı begayet hakirdir.
Tozlu cihana silk eteğin kim bi-aynihi
Her bi-basar kim oldu mukayyed esirdir

Nesimî ve Ahlâk Anlayışı:

Nesimî şiirlerinde manevî arınmaya ağırlık vermiştir. Hikmet, adalet, barış, doğruluk, insana değer verme onun en çok üzerinde durduğu ilkelerdir. Kur'ân ahlâkını sağlık veren Nesimî, varlığın birliğinde gösterdiği taşkınlığı ahlâk sorunlarında yapmıyor. Ona göre bütün sorun insanın nefsini düzeltmesi ve yola getirmesidir. Nesimî bilgisizliğin insanı günaha sürükleyeceği düşüncesindedir. İnsan ne ekerse onu biçer. Kötülüğü terkederek iyiliğe yönelmek hak yolcusunu kurtarır. Zamanını iyi değerlendiren Allah'ın lütfuna kavuşur. Heva ve hevesine uyan ise zararlı çıkar, ceza görür. Âhirete iflas eden bir tacir gibi değil, iyi işler yapmış olarak cebi dolu gidilmelidir. Aşağılık dünya tutkusuyla sararıp solanlar, hiç bir zaman aradığıyla doymaz. Dünyada tutku belâsının sonu gelmez. Kötü tutkuları, kıskançlığı yenenler kurtuluşa yönelmiş olurlar. Şeytan'la dostluk yarar vermez. Hızır ile dostluk insana sonsuz hayat suyunu içrir. Allah'ın Kur'ân'da "Âdem'e secde edin" buyruğunu unutmamak gerekir. Kur'ân, ahlâkın en güzelini oinsalara anlatmıştır[11].

Sonuç:

Nesimî'nin görüşlerinde klâsik İslam anlayışına aykırı yanlış yorumları vardır.

Nesimî, kuşkusuz Fazlullah Hurufî'nin düşüncelerinden yararlanmıştır. Onun Cavidanname'sini şiirlerinde öğmüştür. Kısacası Fazlullah ona hocalık etmiştir. Ancak Hurufîliğin İran milliyetçiliğini ve geleneklerini yansıtan yönleriyle Nesimî'nin şiirleri arasında farklar vardır. Nesimî bir örgütçü değil, bir filozof karakteri taşımaktadır. Üstelik Fazlullah'tan farklı olarak Türktür. Azerî lehçesiyle yazılan divanı Anadolu insanını da etkilemiştir. Şiirlerinde Türk törelerinin ve ahlâk anlayışının etkisi açıktır. Anadolu'yu dolaşan Nesimî, Mevlâna, Yunus Emre ve Muhyiddin Arabi'yle Anadolu'da tohumu atılan varlığın birliği görüşünü insanı esas alarak taşkın dizelerle anlatmıştır. İnsanın onurunu, önemini, tasasını, yabancılaşmasını dile getirmiştir. İnsanın kendini tanıması için neler yapması gerektiğini anlatmıştır. Moğolların zul-

11 Bak.: Aynı eser, s. 23, 146, 164, 168, 169.

münden bıkmış Türk boylarına bir coşku vermek istemiş, onları insan olmanın değeri ve evrenin amacı hakkında aydınlatmağa çalışmıştır. Ona göre Tanrı katından kopup "kun" emriyle oluşan evrene gelen insanda ilâhî bir cevher var. Dünyada amaç, bu cevherle hareket etmektir. Böyle hareket eden insan, Tanrı'da birliğe ulaşır. Esasen Tanrı, insan ve evren aynı gerçeğin değişik görünüşüdür. Gönlü âşık, ahlâkı temiz, amacı kendi aslına dönmek olan insan, tevhidin sırrına erer. Gözü kapalı olarak yürüyenler, aldanırlar.

Nesimî'ye göre insan yeryüzüne temiz olarak gelmiştir. Ancak kötü tutkular, dünyanın aldatıcılığı, insanın kendi aslını tanımasına birer engeldir. Bu engellerden kurtulmak için şu garip dünyayı iyi tanımak ve insanların birliğini anlamağa çalışmak gereklidir. İnsan olgunlaştıkça özgürlüğü artar, tasası azalır.

Nesimî, Türk felsefesinde insanın evrende yerini ve değerini sistemli bir biçimde anlatmağa çalışan en önemli düşünürlerden biridir. Her ne kadar klasik İslâm anlayışının dışına çıkmışsa da düşüncelerini İslâmî kavramlarla anlatmıştır. Medrese geleneğinden farklı düşüncelerle dolu olması ve siyasî yönü olan Hurufîliğin etkisinde kalması onun hayatına mal olmuştur.

SİMAVNA KADISIOĞLU ŞEYH BEDRETTİN

Bedrettin Mahmut H. 760/M. 1358'de Simavna'da doğdu. O, Gazi İsrail'in büyük oğludur. Bu zat Selçuklu silalesinden idi. Bedrettin'in anası islâmlaşmış bir Yunanlı idi ve Melek adını almıştı. Bedrettin bir ara Bursa'ya gitti. 1381 yılından önce zamanının mantık ve astronomi bilimlerini Konya'da öğrenmişti. Özellikle bu alanlarda Feyzullah adlı bir zattan yararlanmıştı. Bir ara Kudüs'e gitti. İbn Askalanî'nin (bu İbn Hacer al-Askalanî değil) yanında çalıştı. Kahire'ye gitti. Orada doktor Hacı Paşa'dan ve düşünür hukukçu Ali b. Muhammed as-Seyyid aş-Şerif al-Curcanî'den ve Abdullatif'den dersler aldı. 1383'e doğru Mekke'yi ziyaret etti. Yeniden Kahire'ye döndü. Memluk Sultanı Barkuk'un sevgisini kazandı. Memluk sarayında tanınmış mutasavvıf Şeyh Huseyin Ahlatî ile tanıştı. Böylece eskiden karşı koyduğu tasavvuf yolunu seçti. Bir kaç yıl sonra Tebriz'e gitti (1402–1403). Orada Timurleng'le tanıştı. Timurleng onu Anadolu'ya götürmek istediyse de kaçtı ve tekrar Kahire'de görüldü. O sıralarda ölen Şeyhi Hüseyin Ahlatî'nin halifesi oldu. Kimi yandaşlariyle anlaşamayarak Anadolu ve Rumeli dolaylarında dolaşmak üzere yola çıktı. Konya ve Germiyan beylerinin sevgisini kazandı. Hacı Bayram Velî'nin eğitimine de emek harcadı. Daha sonra isyancı bir tutum içine girdi. Mal ortaklığı felsefesini benimsedi. Muhyiddin b. Arabi'nin felsefesini geliştirdi. Yoksul kişilerin haklarını savunduğu için Anadolu'da pek çok yandaş buldu. Hıristiyanların sevgisini kazandı. Sonra Edirne'ye yerleşti. Orada yedi yıl yalnızlık içinde bir hayat sürdü. Kendini bilime verdi. 1410'da istememesine karşın Osmanlılardan Musa Çelebi'nin Kazaskeri oldu (askeri kadı). Mehmet I'in Çamurlu dolaylarında zafer kazanması üzerine İznik'e gitti. Orada kitap yazdı ve dersler verdi. Akşemsettin'in bir kaç yıl ondan ders aldığı söylenir. Börklüce Mustafa ile toplumcu görüşlerde uyuştu. 1416 yıllarında isyancı hareketlerin ideolojik önderi oldu. Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemal Osmanlılara karşı koydu. Başlangıçta azımsanmıyacak biçimde başarılı oldular. Bedrettin, İznik'e ve sonra da Rumeli'ye gitti. Sinop Prens'ine yardım etmek istedi. Ancak Osmanlılar, Anadolu

ve Rumeli'deki Bedrettin yanlısı isyancıları yendi. Bedrettin Serez'de yakalandı. 1420'de Mehmet I'in bilginlerden aldığı fetva sonucunda asıldı. Anadolu'da etkisi önemli oldu. Kanunî Süleyman zamanında bile yandaşları vardı. Bedrettin'in öldürülmesinden sonra müritlerinin bir bölümü Safevîlerin ülkesine gitti. Bir bölümü de Bektaşîler arasına karıştı. Üç oğlunun adı bilinmektedir: Ahmet, İsmail ve Mustafa. İsmai'lin oğlu Halil onun biyoğrafisini yazdı. Bedrettin 50 kadar yapıt yazmıştır. Yapıtlarının çoğu hukukla ilgilidir. Felsefe ve tasavvufla ilgili yapıtlarının başında Varidat gelir[1]. Bu yapıt onun sohbetlerinde açıkladığı sorunları içerir. Tasavvufa dair eserleri arasında Fusûs al-Hikem'in yorumu ve Masarrat al-Kulûb adlı bir yapıt da vardır. Ayrıca Kur'an'ı yorumlayan Nur al-Kulub adlı bir yapıt da yazmıştır. Gramer bilimiyle ilgili Ukud al-Cevahir ile Carağ al-Futûh vardır. Şeyh Bedrettin'in Fıkıh ve dinle ilgili Câmi al-Fusûleyn ve Letâif al-İşârât adlı eserleri de tanınmıştır. Letaif'in bir tür açıklaması olan at-Teshîl adlı yapıtı da önemlidir.

Felsefesi:

Bedrettin'e göre salt varlık birdir. Onun bu alandaki görüşü Vahdet-i Vücût (varlığın birliği) kuramını andırmaktadır. Ancak Bedrettin'in kuramına Vahdet-i Mevcut (var olmuşun birliği) demek daha uygun olur. Bu kuramda var edilmiş olanların birliği söz konusudur. Düşünürümüze göre Tanrı görünmeyi dilemiş ve onun zatından zorunlu olarak varlık doğmuştur. Var olan her şey onun niteliği ve biçimidir. Tanrı her şeydedir. Her şey de Ondadır. Varlıkların birbirlerine karşıt gibi görünüşü birtakım derecelerin gereğidir. Bu durum görecelidir. İnsanın organları hep birlikte nasıl insanı meydana getiriyorsa bütün varlıklar da Tanrı'dan ibarettir. Varlıkta Tanrı'dan başka bir şey yoktur. Tanrının Zatı bilinemez ama birtakım biçimler görünür ve bilinir. Bu bakımdan her varlıkta Tanrı'lık söz konusudur. Her varlık ben Tanrı'yım diyebilir. Ancak biçim bakımından varlık Hak'tan yani Tanrı'dan ayrı sayılır. Salt varlık zatı bakımından varlığı zorunlu olandır. Biçim bakımından ise mümkindir ve hayâl gibidir.

Bedrettin'e göre salt varlıkta birlikte evren mevcuttur. Salt varlık Zatı'nın zorunlu olması dolayısıyle gerçekleşmiştir. Evren salt varlığa nisbetle hâdis yani sonradan olma sayılsa da salt varlıkta beraber mevcut olduğundan öncesizdir. Varlığın önüne ön yoktur. Aynı zamanda

1 Bak: H.J. Kissling, Bedrettin b. Kadı Simavna, Encyclopie de l'İslam, Nouvelle Edition, C. I., S. 893-894, Paris 1960.

sonrasızdır. Kıyametin kopması söz konusu değildir. Kıyamet ölüm demektir. Onun bu felsefesinde Aristo'dan beri söylenen evrenin öncesizliği düşüncesinin izleri görülmektedir.

Şeyh Bedrettin özgürlük sorunu üzerinde de durmuştur. Ona göre Tanrı'nın irade ve seçimi salt dileğine göre düşünülemez. Tanrı bir şeyi isterse yapar, isterse yapmaz denemez. Gerçekte Tanrı bir şeyi o şeyin yeteneği ne ise öyle diler. Başka bir şey dilemez. Eğer kelâmcılar gibi Allah dilediğini yapar denirse zalimin zülmünü, inkârcının inkârını da diler çıkar. Demek ki Bedrettin özgürlük konusunu bilmenin bilinene tabi oluşu gibi anlamıştır. Ona göre Tanrı seçimde özgür bir yaratıcı değil, zatiyle varlığı zorunlu olan bir varlıktır. Her şeyi o şeyin yeteneğine göre var eden Tanrı'nın irade ve özgürlüğü, bir şeyin yetenek ve istidadına bağlıdır[2].

Ruh Anlayışı:

İnsanların bedenleri evvelce melekût âleminde idi. Sonra yoğunlaşarak biçimler meydana geldi. Biçimler kalkınca yine lâtif bir duruma döner. Yalnız ortağı olmayan Yüce Tanrı kalır. Bedeni düzgün hale getirince ruhu üfürmüştür. Bu, maddede yetenek meydana gelince hayat bulma biçiminde olmuştur. İnsan ruhu yaşayışın aynı demek olan nefs-i natıkadır. Ruh bir yetenek dolayısiyle bedene üflenmiştir. Bu açıdan ruh bedenden sonradır. Bedrettin'e göre ruh bir açıdan da bedenden önce misal âleminde mevcut olan bir cevherdir. Bedenin davranışlarını meydana getiren bu cevherdir. Biçimin bozulmasıyle bu cevher bozulmaz. Ancak biçimsiz meydana gelmesi de mümkün olmadığından ona her an bir biçim gerekir[3].

Görülüyor ki Bedrettin'in ruh anlayışında çelişkiler vardır.

Öldükten Sonra Dirilme:

Öldükten sonra bedenler dirilmezler. Dağılan biçimler yeniden meydana gelmezler. Ancak yeryüzünde insan cinsi tükense yine insan türünün yaratılması olanaklıdır. Ölü bedenlerin yeniden dirilmesi ve kıyamet kopması söz konusu değildir. Var oluş ve dağılış âlemleri öncesiz ve sonrasızdırlar. Dünya ile ahiret görecelidir. Görünen biçimler

---

2 Bak: Abdulbaki Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin, S. 31–32, Eti Yayınları 1966; Bilal Dindar, Şeyh Bedrettin et ses Varidat, S. 47–67, Paris 1975 (Basılmamış doktora tezi).

3 Bak: Şerefettin Yaltkaya, İslâm Ansiklopedisi, C. II, S. 445, Bedrettin Simavni maddesi, İstanbul 1961; Abdulbaki Gölpınarlı, Anılan Yapıt, S. 32.

geçici dünyadır. İç âlem yok olmıyan âhirettir, dünya ve öteki âlem öncesizdir ve sonsuzdur. Dünya mülk âlemidir. Yani görünen madde âlemidir. Melekût ise görünmeyen âlemdir. Ancak bu âlemle varlığını sürdüren kuvve âlemidir. Salt varlık, etkileme bakımından Tanrı, etkilenme bakımından âlemdir.

Melek-Cennet-Cehennem ve Peygamberlik:

İnsanı Tanrı'ya yaklaştıran her şey melektir. Kötülüğe götüren her şey ise Şeytandır. İyiliğe yöneltici güçler meleği, kötülüğe yöneltici güçler ise Şeytanı simgeler. Tanrı'dan yüz çeviren kişi Şeytân'dır. Bu demektir ki böyle bir kişi şehvetin ve kötü güçlerin buyruğundadır. Özgeci değildir. Melek, Şeytan ve Cinlerin meydana gelişi insan hayalinde oluşan biçimlerdir. Bu demektir ki bu varlıkların ayrı birer vücudu yoktur. Bunlar düşsel varlıklardır.

Cennet ve Cehennem melekût âlemindedir. Cennet'teki huriler, köşkler, nehirler ve türlü nimetler birer semboldürler. Bir takım kavramramlarla anlatılan ateş, azabı simgeler. Öteki varlıklar da temsilîdir. Peygamberler, çocukları iyiliğe yönelten velilere benzerler. Ancak çocukların babaları yalan söyleyebilirler, Peygamberlerse yalan söylemezler. Bedrettin'in kimi yandaşları onun peygamberliğine inanmıştır. Tanrı'dan başka varlık tanımayan kişi, gerçeği bulmuş demektir. Kişisel tutkulardan sıyrılan kimse, sonrasız varlığa ulaşır. Zikirler, dualar kalbin Hakka yönelmesi içindir. Kültürsüzlerin tapınması âdete uymak içindir. Bunlar Şeriatı korumağa çalışırlar. İbadetin amacı kulu Hakka kavuşturmak olmalıdır.

İnsan yer yüzünde Tanrı'nın bir emanetidir. İnsan Tanrı'nın halifesidir. Tanrı'nın güzelliği ve yüceliği insanda meydana gelmiştir. Salt varlık yücelikleri ve ulukları insandan başka mertebelerde ortaya çıkarmamıştır[4].

Şeyh Bedrettin, her insanın hastanın doktora bağlanışı gibi bir mürşide bağlanmasını da öngörmüştür. İnsan dünyanın Hak'tan alıkoyan engellerini aşmalıdır. Dünyaya yüz çevirmesini bilmelidir. Tam gerçeğe ulaşan kişi herkesin aklına göre gerçeği anlatır. Bu nedenle gerçeği ayrımlı anlatışı onun için bir özür sayılmaz. Tanrı yolunda akılla değil, nefsi arıtmakla ve peygamberlere uymakla yol alınır.

---

4 Bak: Mehmet Şerafettin, Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedrettin, S. 29–40, İst. 1924; Mehmet Şerafettin, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedrettin'e Dair Bir Kitap, Türkiyat Mecmuası, C. III. içinde, S. 233–256, İstanbul 1935.

Bedrettin kendine uyulması için kimi kez akıl yolunu yermekle beraber nasların yorumlamasında akla başvurarak çelişkiye düşmüştür. Bedrettin rüya ve keramete de önem verir. Kendisinin keramet sahibi olduğunu ileri sürer. Gayb bilimlerini bildiğini iddia eder. Bir kimsenin yüzünü düşününce, o kimsenin bir süre sonra yanına geldiğini söyler. Ölü bir pervaneyi diriltttiğini ifade etmiştir.

Doğaldır ki onun bu iddialarını bilimsel açıdan kabul etmeğe olanak yoktur. Onun Mehdîlik iddiasında olduğu da bilinmektedir. İşte bu inançladır ki zamanının sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Osmanlılara isyan etmekten çekinmemiştir. Bir yandan da halk kitlelerini etkilemiştir. Hatta kimi Hıristiyan ve Yahudileri de kendisine bağlamasını bilmiştir. Bugün bile Rumeli'de Bedrettin ocağı vardır. Bedrettin ocağından olanlar onun ölmediğine inanmakta ve bir gün gelmesini beklemektedirler. Bedrettin Varidat'ında Şiîliğe yönelmemiştir. Aksine Ebubekr'i saygı ile anmıştır. Bununla birlikte İran Şiîleri arasında da Bedrettin'e saygı doğmuştur. Herhalde medresenin hoş görmediği Bedrettin'i, (fetvaların lânetlediği Bedrettin'i) ve davasını inançla savunan Bedrettin'i kimi Ali taraftarları benimsemiştir. Böylece de Ali'ye bağlananlar arasında bir Bedrettin ocağı doğmuştur. Bedrettin'i lânetleyenler olduğu gibi yüceltenler de pek çoktur. Şeyhülislâm Ebussuud'un babası İskilip'li Muhyiddin Muhammed (öl. 1516) da Bedrettin'e büyük saygı gösterenlerdendir[5].

Şeyh Bedrettin Türk düşünce tarihinde önemli bir yer tutar. Özellikle haksızlığa uğrayanların haklarını savunmuş ve sosyal adaletin gerçekleşmesine çalışmıştır. Tapınma da semaya, musikiye ve içkiye yer vermiştir. Nasları alabildiğine yorumlayarak özel bir ekol kurmuştur. Dinî açıdan yanılgıları çoktur. İslâmın genel çizgileri açısından eleştirilecek çok yönleri vardır. Yaşadığı çağda toplumu etkilemiş, saraylarda saygı görmüş, ordular kuracak kadar güç kazanmıştır. İfadelerinden anlaşıldığına göre kendisini bir Tanrı elçisi gibi tanıtmak istemiştir. Dinler arasındaki ayrımı kaldırmayı ve yer yüzünde yeni bir düzen kurmayı amaçlamıştır. Kadın hariç, öteki hususlarda ortaklığı önermiştir. Herkes, herkesin malına ortak olmalıdır demiştir. Bir çeşit sosyalizmi uygulamak istemiştir. Hıristiyan, Yahudî ve Müslümana aynı gözle bakmayı önermiştir. Hıristiyan rahipler gibi aç durarak ve Tanrı'yı anarak gönül âlemini zenginleştirmeğe çalışmıştır[6].

Bedrettin bütün bu düşünceleriyle 15. yüzyıl da oldukça özgün bir düşünürdür. Ancak İslâmî açıdan yanılgılara düşmüştür.

5 Bak: Abdülbaki Gölpınarlı, Anılan Yapıt, S. 34-43.
6 Bak: Mehmet Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, S. 65-69.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKİ

Hayatı ve Yapıtları:

İbrahim Hakkı 18.5.1703 de Hasankale'de doğmuştur. Dedesi Dursun Mehmet oğlu Molla Bekir'dir. Babasının adı Osman'dır. İbrahim Hakkı, babası Osman'dan, Sarı Gümrükçü Derviş Efendi'den ve manevî önderi İsmail Fakirullah'dan dersler aldı. Bu sonuncu kişi, babası Osman Efendi'nin de manevî önderi olmuştur. Bir ara Tillo'ya gitti. Müftü Hazık Efendi'den farsça dersler aldı. Erzurum'da Habib Efendi Camiinde imamlık yaptı. 1738 de Mekke'ye gidip Kâbey'i ziyaret etti. 1742 de Hasankale'de yaşamını sürdürmeğe baladı. 1947 de Sultan'ın emriyle Abdurrahman Gazi Vakfı'nın defterdarlığına atandı. 1752 de oğlu ve Sarı Gümrükçü Derviş Efendi'yle birlikte İstanbul'a gitti. I. Sultan Mahmut ona Kütüphane-i Hümayun'dan yararlanma izni verdi. Birçok araştırma ve incelemeler yaptı. Arapça, farsça, astronomi ve genel kültür açısından güçlü olan İbrahim Hakkı, 1753 de Erzurum'a döndü. 1754 yılından sonra birçok yapıt yazdı. 1755 de yeniden İstanbul'a gitti. Üç kez hac görevini yapan İbrahim Hakkı hayatının son aşamasını Tillo bucağında geçirdi. 22 haziran 1780 de Aydınlar'da öldü. Tillo'da toprağa verilmiştir. Onun Nakşbendî, Üveysî ve en çok da Kadirî olduğu söylenmiştir. Ancak kendisi Nakşbendîliği öğmüştür. Bundan onun Nakşbendîliğe bağlı olduğu çıkarılmaktadır. Ekolünün türü ne olursa olsun, o devrin bir mutasavvıfı, güçlü bir bilgin ve yorulmaz bir araştırmacıdır. Çağının felsefesi, psikolojisi, sosyolojisi, astronomisi ve din anlayışı açısından eserleri dikkati çekmektedir[1].

İbrahim Hakkı'nın büyük ya da küçük elli dört eseri olduğu söylenmektedir. Kuşkusuz onun en büyük eseri Marifetname'dir. Divan'ı, şiirlerini içermekte olup bir kaç kez basılmıştır. Şiirleri güçlü değildir*.

1 Bak. İbrahim Hakkı, Marifetname, s. 10–11, Osmanlıcadan sâdeleştiren: Faruk Meyan, İstanbul 1981; Dr. Hayrani Altıntaş, Marifetname'de Tasavvuf, s. 25–33, İstanbul 1981; İsmet Binark – Nejat Sefercioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası, s. 5–8, Ankara 1977.

* İbrahim Hakkı Hz. Divanı, sadeleştiren: Turgut Ulusoy, İstanbul 1974.

Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış olan İrfaniye adlı eseri beşyüz sayfaya yakındır. Eserin başı Arapça, ortası Farsça, son bölümleri ise Türkçe'dir. İnsanın kendini tanımasıyla ilgili dinî açıklamalar içeren eser, yazarın bazı varislerinde yazma halinde bulunmaktadır. İnsaniye, gerek yazarın ve gerekse başka şairlerin bazı şiirlerini içermekte olup yazma halindedir. Mecmuatu'l-Meânî, dinî konuları aydınlatan bir eserdir. Bu eser, yazarın çeşitli risalelerini içermektedir. Kenzu'l-Futuh'da Arap ve Farsça ahlâkî ve tasavvufî şiirler yer almaktadır.

İbrahim Hakkı'nın şu küçük eserleri de vardır: Menazil-i Kamer, İhtiyar ul-Kamer ve Kurrânâme astronomi ile ilgilidir. Rub ul-Müceyyeb de coğrafî bir âletin kullanılışını anlatmaktadır. Tertîbu'l-Ulum, Mahzen ul-Esrar, Lubb ul-Kutub, Murşid ul-Muteehhilîn, Tecvid, Muntehebât-ı Manzume, Mecmua-i Mekatib gibi küçük kitapları da bilinmektedir. Vuslatname, Şükranname ve İkbalname onun tasavvufî şiirlerini içermektedir. İstihrac-ı İmal-i Felekiyye astronomi açısından önemlidir. Ayrıca Manzume-i Avamil, Lubb ul-Lubb ve Sırr us-Sır gibi risaleleri de vardır[2]. Belirtmek gerekir ki İbrahim Hakkı'nın bir çok risalesi ve felsefesi Marifetname içinde yer almıştır. İbrahim Hakkı'nın yapıtlarının tasnifi yazarlara göre değişmiştir. Onun Sefine-i Nuh adlı yapıtına dayanarak eserleri şöyle sıralanmıştır:

1– İlâhîname (1754).
2– Marifetname (1756).
3– İrfaniye (1760).
4– İnsaniye (1762).
5– Mecmuat ul-Maanî (1764).
6– Tuhfet ul-Kiram (1766).
7– Meşarık ve Yûh (1771).
8– Sefine-i Nuh (1773).
9– Kenz ul-Fütuh (1774).
10– Definet ur-Ruh (1775).
11– Ruh uş-Şüruh (1776).
12– Ülfet ul-Enâm (1776).
13– Urvet ul-İslâm (1777).

2 Bak. Dr. Hayrani Altıntaş, Marifetname'de Tasavvuf, s. 35–41, İbrahim Hakkı, Marifetname, s. 10–11.

14– Heyet ul-İslâm (1777).

Hediyyet ul-Ârifîn yazarı İsmail Fehmi Paşa ise İbrahim Hakkı'nın şu eserlerinden söz etmektedir:

1– al-A'mâl ul-Felekiye.

2– İkbalname.

3– Ülfet ul-Enâm.

4– İlâhîname.

5– al-İnsan ul-Kâmil.

6– Tuhfet ul-Kirâm.

7– Tezkiret ul-Ahbab.

8– Cila ul-Kulûb.

9– Tertib ul-Ulûm.

10– Husnu'l-Ârifîn Min Fiten iz-Zaman fî Kull il-Ân.

11– Divân.

12– Râznâme.

13– ar-Risalet ul-İrfaniye.

14– ar-Risâlet ul-İnsaniye.

15– Sefinet un-Nûh Min Varidat il-Fütûh.

16– Şükürname.

17– Urvet ul-İslâm.

18– Kut-ı Can

19– Kitab ul-Âlem.

20– Kelimetu Fakirullah.

21– Kenz ul-Fütûh.

22– al-Lubb.

23– al-Lubab.

24– Mecmuat ul-Vahdaniyye fî Marifet in-Nefs ar-Rabbaniye.

25– Mir'ât ul-Kevneyn.

26– Murşid ul-Müteehhilîn.

27– Marifetnâme.

28- Muntehebât.

29- Nuhbet ul-Kirâm.

30- Nûş-i Can.

31- Vuslatnâme.

32- al-Hey'et ul-İslâmiye.

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri'nde onun 39, İbrahim Hakkı'nın Torunu Celâlettin Toprak ise dedesinin 54 eserinden sözetmektedir**.

İbrahim Hakkı ve Yöntemi:

Düşünürümüz İslâm Dininin savunucusudur. Marifetnâme'de Allah'ın hikmetleriyle ilgili bir çok âyeti yazdıktan sonra evrenin yaratılışı ve düzeni hakkında bir çok söylentiye yer vermiştir. Bu söylentileri tefsir ve hadîs bilginlerine dayandırarak gerçek gibi sunmuştur. Sözgelimi "Yüce Allah deniz içinde güneş için üç yüz altmış kulplu elmastan bir araba yaratıp üzerine güneşi koymuştur"[3], sözü ona aittir. Onun bu gibi evrenin oluşuyla ilgili hikâyelere inanılması gerektiğini vurgulaması da düşündürücüdür. Ayrıca insan karakterinin beden yapısına bağlı olduğu hakkındaki şiirleri gerçeğe uymaz[4].

Ancak İbrahim Hakkı, ünlü eseri Marifetnâme'nin daha sonraki sayfalarında söylentilerden çok sağlam kaynaklara yönelmiştir. Bununla birlikte seks ve tıp konusunda olduğu gibi zaman zaman İslâmiyet'in özünde olmayan hurafelere de yer vermiştir. Tasavvufî bir yöntem izleyen İbrahim Hakkı, astronomi ve psikoloji bilimlerinde güçlü bir bilgindir. Onun İslâm felsefesi açısından da düşünce tarihimizde önemli bir yeri vardır. Bize öyle geliyor ki onun söylentilere yer vermesi çağının ve çevresinin inançlarıyla çatışmamak içindir. Gerçekte felsefe yaptığı ifadelerinde önemli ve İslâmiyeti yüceltici düşünceler ortaya koymuştur.

İbrahim Hakkı ve Yaratma:

Yüce Allah bilinmeyi dileyince ruhlar ve cisimler âlemini yaratmıştır. Ancak her nesneyi sıra ve düzen içinde meydana getirmiştir. İlkin ışıklı yeşil bir cevher yaratmıştır. Bu büyük cevhere, ilk cevher,

---

** İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibl., s. 9-16.

3 Bak. Marifetname, s. 39.

4 Bak. Marifetname, s. 52, 329-338.

Hz. Muhammed'in ışığı, Levh-i Mahfuz ya da küllî akıl (tümel akıl) adları verilir. İlk akıldan küllî nefs (tümel nefsi) yaratmıştır. Sonra da meleklerin, peygamberlerin, velîlerin, ibadet eden varlıkların, inanırların, inkârcıların, cinlerin, şeytanların, hayvanların ve bitkilerin ruhlarını var etmiştir. Ruhlar âlemiyle melekût âlemi tamamlanmıştır. Bu âlemin en yükseğine gayb, lâhut ya da ceberût âlemi denir. Ortasına ruhlar, manalar ya da emr âlemi denir. Âlemin en aşağısına yani cisme yakın olan yanına ise mücerredât, berzah ya da misal âlemi adı verilir.

Yüce Allah bir süre sonra öncesiz iradesiyle ilk cevhere sevgiyle bakmış ve böylece cisimler âlemini yaratmıştır. En büyük arş böyle var olmuştur. Onun altında da Kürsî, Cennet, Cehennem, yedi kat gökler, dört unsur (ateş, hava, su, toprak) yer almıştır. En büyük arştan en alçak yere değin, yaratma düzeni bu biçimde tamamlanmıştır. En yüksek arş ve sonra olanların hepsi Mülk Âleminden ibarettir. Bu âlemin en üstüne yüksek âlem, âhiret âlemi ve bekâ âlemi denir. Ortasına ecsâm-ı esîriyye âlemi, felekler âlemi ve gökler âlemi denir. En alt yanına ise unsurlar âlemi, süflî âlem, cisimler âlemi ya da dünya âlemi adı verilir.

İbrahim Hakkı, kimi zaman akla uymayan söylentileri de dikkate alarak bilgi vermiştir. Bazan da Kur'ân ve hadîslere dayanarak güzel yorumlar yapmıştır.

Yüce Allah evreni altı günde yaratmıştır. Yaratma işine Pazar günü başlamış, Cuma günü bitirmiştir. Evrenin altı günde yaratıldığına dair Kur'ân'da da kanıt vardır. "Gökleri, yeri ve ikisi arasında olanları altı günde yarattık"[5] âyeti dikkati çekicidir. Ancak İbrahim Hakkı yorumlarına devam ederek Arş'ın çevresini kırmızı yakutun sardığını, bütün yaratıkların biçim ve niteliklerinin burada yer aldığını ve meleklerin kıblesinin Arş olduğunu yazıyor. Arş'ın dört direği olup direklerin ayaklarının yerin altına vardığını kaydediyor.

Saf saf meleklerin ötesinde büyük bir yılanın bulunduğunu, bu yılanın başı kuyruğu üzerine gelmek üzere en yüksek Arşı çevrelediğini ileri sürüyor. Bu sarı yılanın sesinin meleklere korku verdiğini iddia ediyor[6]. Bununla birlikte bu bilgileri verdiği bölümün sonunda şöyle söylüyor: "Buraya kadar yazılanların hepsi din işlerinden olduğundan hepsini yakîn üzere doğrulamak ve onlara güvenerek inanmamız gerekir. Bunları aklî kanıtlarla karşılaştırmak caiz değildir. İnsan aklı bunları kavramaktan acizdir".

5 Bak. Kaf sûresi, âyet: 38.

6 Bak. Marifetnâme, s. 29-30.

İbrahim Hakkı, genellikle hurafe türünden olan bu bilgileri gariptir ki tefsir ve hadîs bilginleri adına vermiştir. Ünlü Marifetname'nin sonraki değişik bölümlerinde ise daha çok düşünür ve fen bilginleri adına fikir yürütmüştür. Bu gibi ifadeleri çoğu kez daha tutarlıdır.

Allah'ın Varlığı:

Hiç bir nesne yokken Allah vardı. Evreni ve öteki yaratıkları Allah yarattı. "Yüce Allah gökleri ve yeri hak ile, hikmet ile yarattı. Sizi en güzel biçimde nitelendirdi. Sonunda yine ona döneceksiniz"[7] âyeti yaratmayı açıkça belirtmektedir. Allah varlığı zorunlu olan (Vacib ul-Vücud) bir varlıktır. Onun dışındaki varlıklar ise onun gücü ve dilemesiyle var olmuşlar ve varlıklarını sürdürmektedirler. Allah'tan başka her varlık mümkin ül-vücûddur. Yani varlığı ve yokluğu ihtimal içinde olan varlıktır. Mümkin varlıklar, var olabilmek için başkasına muhtaçtırlar. Yok olmayacak tek varlık Yüce Allah'tır. Nitekim Kur'ân'da "Her nesne yok olacak, ancak Yüce Allah'ın zâtı devamlı kalacaktır. Hüküm onundur. Âhirette hepiniz Ona döndürülürsünüz"[8] âyeti vardır. Düşünen kimseler, Allah'ın varlığının bilincine varmakta başarılı olurlar. Kur'ân'daki şu âyetler de konuya ışık tutmaktadır: "Biz onlara gücümüze kanıt olan delillerimizi yerin ufuklarında ve kendi nefslerinde gösteririz. Böylece onlar Kur'ân', Resul ya da tevhidin hak olduğunu kavrarlar"[9]. "İmanlarında sağlamlık olanlar için yeryüzünde ve kendi nefslerinizde Yüce Allah'ın gücüne ve birliğine kanıtlar vardır. Dikkatle bakıp düşünmez misiniz?"[10]

Varlıklar ve Dereceleri:

İbrahim Hakkı'nın varlıkların derecelerini anlatması şöyle özetlenebilir:

Tanrı dışındaki varlıklar, varlığı mümkin olanlardır. Mümkin varlıklardan varlığının devamı değişmeyenlere cevher, değişenlere ise araz denir. İki kişiden biri on, diğeri elli yıl yaşayabilir. O halde varlığın devamı varlıktan başkadır. Hal ve yer birbirine muhtaç olursa o yere heyula, o hale de suret denir. Hal yere muhtaç olursa o yere mevdu've o hale de araz denir. Bu durumda araz mevdu'da bulunur. Renkler gibi eğer hal ve yer birleşik olursa buna cisim denir. Hal ve yer birleşik ol-

7 Bak. Tegabun sûresi, âyet: 3.

8 Bak. Kasas sûresi, âyet: 88.

9 Bak. Fussilet sûresi, âyet: 53.

10 Bak. Zariyât sûresi, âyet: 20-21.

mayıp cisimlere tedbir ve tasarruf ile bağlı olursa buna insan nefsi ya da felek nefsi denir. Eğer cisimlere tedbir ve tasarruf ile de bağlı olmazsa, buna da akıl denir. Şeriat ehline göre akıl melektir[11].

Cevherler beş türlüdür: Heyula, suret, cisim, nefs ve akıl. İlk üçüne cevher-i mukarin, nefs ve akla da cevher-i mufârık denir. Allah'tan aracısız meydana çıkan akla ilk akıl ya da tümel akıl (küllî akıl) denir. Onuncu akla faal akıl denir.

Nefs: Nefs bileşik cisimlerde mutasarrıf olup o cisme büyüme ve gelişme vermiyorsa bu varlığa maden adı verilir. Gelişme ve büyüme veriyor, duygu ve hareket vermiyorsa bu varlığa bitki adı verilir. Eğer nefs, bileşik cisme hem büyüme, hem de duygu ve hareket verip konuşma vermiyorsa bu varlık konuşmayan hayvan adını alır. Eğer konuşma niteliğini de veriyorsa bu varlığa insan denir. İnsan, varlıkların özü ve en onurlusudur. Evren ağacının meyvesidir. Demek ki nefs her aşamada başka bir ad alır. Cansız cisimlerde doğal nefs, bitkilerde nebatî nefs, hayvanlarda hayvanî nefs, insanda da insanî nefs ya da natık nefs gibi[12].

Cisim: Cisim, doğal bir cevherdir. Onda uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyut bulunur. Basit cisimlerin kendisiyle parçalarının özellikleri birbirine benzer. Ulvî ve süflî olan basit cisimler vardır. Işıklı ve ulvî olan basit cisimler yıldızlardır. Işıksız ulvî cisimler feleklerdir. Bunlara ecram-ı esîriyye ya da âlem-i ulvî de denir. Süflî olan basit cisimler dört unsurdur (ateş, hava, su, toprak). Bunlara erkan-ı erbaa ya da anâsır-ı erbaa da derler. Bu dört maddenin yapısıyla ilgili bileşik cisimlere süflî âlem ya da kevn fesat kevn ü fesâd (oluş ve dağılış) âlemi adı da verilir. Mevalîd-i selâse denen madenler, bitkiler ve hayvanlar bileşik cisimlerdir.

Araz: Mevdû'da araz dokuz türlü söz konusudur: Kem, keyfe, eyne, meta, izafet, mülk, durum, fiil ve infial açısından arazlar açıklanabilir.

Kem (Kaç): Zatında eşit olmayı ve olmamayı kabul eden nesnedir, Sayı, çizgi, yüzey, hacim ve zaman gibi.

Keyfe (Nasıl): Zatında bölünme ve nispet gerektirmeyip duygusal niteliklere ve güçlere bölünür. Balın tatlılığı, deniz suyunun tuzluluğu gibi. Kimi zaman da güçlü olmayan derecelere bölünür. Utananın kı-

11 Bak. Marifetname, s. 56-57.

12 Bak. Aynı eser, s. 57-58.

zarması, korkanın sararması gibi. Yetenek açısından da bölünür. Sertlik ve yumuşaklık gibi. Kısacası nasıl olmayı ifade eder.

Eyne (Nerede): Amacı nesnelerin yerinde bulunmaları nedeniyle meydana gelen haldir. Yeri bildirir.

Metâ (Ne zaman): Nesnelerin bulunduğu zaman içindir. Zamanı nitelendirir.

İzâfet (Nisbet, bağlılık, görecelilik): Nispette tekrarlanan bir haldir.

Mülk: Nesneleri kuşatan bir hal olup onların yer değiştirmeleri nedeniyle bu hal ortaya çıkar.

Durum: Bir nesnenin bir bölümünün başka bir bölümüne nispeti nedeniyle nesnede meydana gelen biçimdir. Bir kimsenin ayağa kalkması ve oturması gibi. Nesnenin durumu açısından söz konusudur.

Fiil: Nesnelerin etkileri nedeniyle onlarda meydana gelen haldir. Bir nesneyi kesmek gibi. Kesme devam ederken söz konusudur.

İnfial: Nesnenin başkasından etkilenmesiyle meydana gelen haldir. Isınmak gibi.

Dokuz araza cevheri de eklersek hepsine birden ma'kulât-ı aşere (on ma'kulât) denir. Cevher kendi zatı ile bulunup değişmez. Araz ise cevher ile bulunup onun niteliklerindendir. Değişikliğe uğrar. Cevher, Yüce Allah'ın gücüyle bulunur. Bütün âlem, her bölümüyle on ma'kulâttan (ma'kulât-ı aşereden) medayana gelen bir cisimdir[13].

İbrahim Hakkı ve Evrim Anlayışı:

Yüce Allah her nesneden önce tümel aklı (küllî aklı) yaratmıştır. Buna ilk akıl ya da ilk cevher de denir. Allah, bu cevhere üç marifet (bilgi) vermiştir. Hak, nefs ve ihtiyaç marifetleri. Her marifetten başka bir nesne var olmuştur. Çünkü birden bir doğar. Hak marifetinden ikinci akıl, nefs marifetinden tümel nefs (küllî nefs), ihtiyaç marifetinden en büyük felek (atlas feleki yani yönlerin sınırlandırıcısı tümel cisim) doğmuştur. İkinci akıl, bu feleğin aklıdır. Tümel nefs, bu feleğin nefsidir. İkinci akıldan üç marifet (bilgi) yani Hak, nefs ve ihtiyaç marifetleri doğmuştur. Hak marifetinden üçüncü akıl, nefs marifetinden ikinci nefs, ihtiyaç marifetinden ikinci felek meydana gelmiştir. Buna burçlar feleği ya da değişmez yıldızlar feleği de denir. Bu feleğin aklı, üçüncü akıl ve nefsi ikinci nefstir. Üçüncü akıldan da üç marifet ve her marifet-

13 Bak. Aynı eser, s. 58-59.

ten de aynı biçimde başka bir akıl başka bir nefs ve başka bir felek meydana gelir. Sonuçda on akıl ve dokuz felek doğmuştur. Felekler, en büyük felek, değişmeyen yıldızlar feleği, Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve ay felekleridir. Bunların hepsi dünyanın semasını oluştururlar. Ayın aklına onuncu akıl, faal akıl, feyz veren akıl denir. Nefsine biçimlerin vericisi adı verilir. Ay feleğinin altında dört unsur (ateş, hava, su ve toprak), bunlarda da dört keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) oluşmuştur. Dört unsurun uyuşumundan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelmiştir. Canlıların en şereflisi insandır. Evrenin oluşumu insanla tamamlanmıştır[14].

İbrahim Hakkı yeryüzünde varlıkların oluşunda bir evrim sırası bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre dört unsurun uyuşumundan ilkin kaygan çamur, taşlar ve madenler oluşmuştur. Madenlerle bitkiler arasında gelişen varlık mercandır. Mercan suyun içinde katıdır. Bitki gibi denizin dibinde yavaş yavaş oluşur ve su yüzüne çıkınca serttir. Bitkiyle hayvan arasında evrim sonunda meydana gelen varlık hurma ağacıdır. Hurma ağacı erkeğine yakın olmadıkça döllenmez. Başı kesilince de kurur. Ancak mercandan hemen sonra hurmaya ulaşılmamıştır. Tohumsuz bitkiler ve tohumlu bitkiler evrimini tamamladıktan sonra hurma ağacına ulaşmıştır. Hurma ağacında erkeklik ve dişilik hayvanlar gibi daha açıktır. Hayvanla insan arasında maymun oluşmuştur. Maymundan sonra insana en yakın varlık nasnas denen maymunumsu yaratıktır. Sonuçda evrim insanla tamamlanmıştır. İnsanın manevî açıdan en gelişmişi de kâmil insandır, yani olgun insandır. Böyle bir insan ilâhî gerçekleri kavramıştır[15].

Varlıkların Yüce Allah'tan sudur yoluyla dört unsura kadar doğuşu, başlangıç yoludur, yani iniş kavsidir. Topraktan maden, bitki, hayvan, insan ve olgun insana yükselme ise dönüş yoludur, yani çıkma ve yükselme kavsidir. Her nesne genel varlığın (Vücûd-ı Âmm) görünüşünden ibarettir. Olgunluğa erişmeye yaraşmayan varlık, kendi derecesinde temizleninceye değin bir süre takılıp kalabilir. Her nesne insan içindir. İnsan varlığın özüdür. Evrenin var olmasının neden ve amacı insanın olgunlaşarak tamamlanmasıdır. İnsan güzeldir ve hizmete yaraşır bir varlıktır.

İnsanın Değeri:

İnsan, güzel bir biçimde yaratılmıştır. "İnsan Rabbi'nin binasıdır. Onu yıkan lânetlenmiştir", hadîsi, dinin insana verdiği önemi gösterir.

14 Bak. Marifetname, s. 59-60.
15 Bak. Aynı eser, s. 61-64.

Nitekim Yüce Allah da şöyle buyurmuştur: "Biz insanoğlunu öteki canlılardan değerli tuttuk. Onları karada, denizde gemiye bindirip kaldırdık. Onları güzel nesneleri yemek ve içmekle rızıklandırdık ve bizim yarattığımız çok şeylerden insanları üstün kıldık"[16].

Âlem insan için yaratılmıştır. "Ey insan, beni tanımak için kendini tanı" hadîsi, "kendini bilen, Rabbını bilir" sözünü güçlendirmektedir. İnsan âlemin yani evrenin bir örneğidir. İnsan ruhu büyük âlem, bedeni de küçük âlemdir. İnsan kalbi Allah'ın evidir. İnsan ruhunu manevî yetenekleriyle süsledikçe kalbi de rahatlar ve huzur kaynağı olur. Allah insan bedenine sonsuz hikmetler vermiştir.

İbrahim Hakkı, insanı anlatmak için farsçadan şu dörtlüğü aktarmıştır:

Ey nüsha-i ilâhî ki sensin
Ey şâhın cemal aynası ki sensin
Âlemde olan her şey senden hariç değil
Her istediğini kendinde ara ki sensin[17].

İnsan görünüşte küçük âlemdir. Evren ise büyük âlemdir. Evrendeki her nesnenin benzeri insanda vardır. Yüce Allah gizli bir hazine olup tanınmayı istemiştir. İnsan ruhunu besledikçe Tanrı'ya yaklaşır. Ondan geldiğinin bilincine varır[18].

İbrahim Hakkı ve Ruh:

Doğal ruh, cismin parçalarını koruyup ayrılmasını ve bölünmesini önleyen güçtür. Her beden ruhun yeri ve alanıdır. İki yardımcısı vardır. Biri hafiflik, öteki ağırlıktır. Hafiflik gücü çevreye, ağırlık gücü merkeze eğilim duyar.

Nebatî ruh, bedeni yönetir ve korur. Ayrıca neslini kuşaktan kuşağa devam ettirmeyi amaç edinir.

Hayvânî ruh, nebatî ruha ek olarak idrak ve hareketi içerir. İdrak iç ve dış duyular olmak üzere iki türlüdür. İşitme, görme, tatma, koklama ve dokunma yetenekleri dış duyulardır. Ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal, fikir, vehim ve hatırlama yetenekleri dış duyulardır.

Hareket yeteneği de öfke ve şehveti içerir.

İbrahim Hakkı'ya göre insan öfke ve şehvetini yendiği derecede kendini hayvandan ayırır. İnsan öfke ve şehvetini aklıyla yenme gücüne

16 Bak. İsra sûresi, âyet: 70.
17 Bak. Marifetnâme, s. 328, 337-339.
18 Bak. Aynı eser, s. 343-344.

sahiptir. Bunu başaran insan özgür ve olgundur. O bu hususta şu dizeleri dile getirmiştir:

Hayvanî nefsin kuluyuz sen bizi âzât eyle
Gadaba, şehvete malik kıl, kendine kul eyle

İbrahim Hakkı, doğal ruh, nebatî ruh ve hayvanî ruh yanında dördüncü olarak insanî ruh üzerinde de durmuştur.

Nefs-i nâtıka insan ruhudur. Bu öyle bir cevherdir ki kendi zatında her maddeden soyutlanmış ve Tanrı'nın emriyle âşık olduğu bedenin işlerini yürütmek üzere yüreğin ortasına yerleşmiştir. Burada insanî ruh hayvanî ruhla birlikte yanyana bulunur. Hayvanî ruh aracılığı ile bedeni yönetir. İnsanî ruh latif, topraktan yapılan beden ise yoğun olduğundan hayvanî ruh şerefli ile geçici olan arasında aracılık yapar. İnsanî ruh, bedenle ilişkisini hayvanî ruh aracılığı ile yürütür. İnsanî ruh gönlü simgeler. Ancak gönülün bir yanını hayvanî ruhun yoğunluğu karartmıştır. Böylece insanî ruh, hayvanî ruhla çekişme halindedir. Hayvanî nitelikler başka bir deyimle benlik insanî ruhu sarar ve örtmeye çalışır. İnsanî ruh hayvanî ruhu yani benliği yendikçe parlar, olgunlaşır ve özgürlüğe kavuşur. Hayvanî ruha yenik düşen gönül, kendini ve Rabbını gereği gibi tanımaz olur. Köleleşir. Gerçekte, doğal ruh, nebatî ruh ve hayvanî ruh nefs-i nâtıkanın yani insan ruhunun yardımcılarıdır. İnsan ruhunun ayrıca nutk, kuramsal akıl (nazarî akıl) ve davranışa ait akıl (amelî akıl gibi yardımcıları vardır.

Nutk ince anlamları birbirinden ayırma ve kavrama gücüdür. Nutkun ölçülü olanı hikmettir yani bilgeliktir. Nutkun abartılmış olanı cerbezedir yani anlaşılması mümkün olmayan anlamları kavramağa çalışmaktır. Nutkun azalması ise beladettir yani bu yeti azalırsa iyinin kötüden ayrılması güçleşir.

Nazarî akıl ise düzen, iş ve sanatı tasavvur etmektir. Sözgelimi, bu akıl, yapılacak bir binanın plânını önceden tasarlar. Amelî akıl bu planı uygulamaya koyar. Demek ki amelî akıl, nutkun idrakini ve nazarî aklın tasavvurunu somut bir biçimde gerçekleştirme gücüdür. Davranış yeteneğidir.

Böylece anlaşılır ki nutuk yani bilgelik, nazarî ve amelî aklın itaatiyla somut bir biçimde gerçekleşir.

İşte özellikleri böyle olan insanî ruhun aklı, gerçekte Yüce Allah'ın aklının yani küllî aklın gölgesidir. Daha başka bir deyimle insanî ruh, Yüce Allah'ın nurundan meydana gelmiştir. Küllî akıl ruhların yurdu

ve bedenlerin aslıdır. Sonuçta küllî akıl izafî ruh ve ilâhî aşkın kaynağı olmuştur. İnsan nereden gelip nereye gittiğini düşünerek benliğini yendikçe, ölmeden önce kalbini temizledikçe Yüce Allah'ın rıza ve sevgisine yaraşır hale gelir[19].

İnsan sırf bedenden ibaret bir varlık değildir. Beden beslendikçe ve zaman geçtikçe değişir. İnsanın ruhu ise bedenin eskimesiyle yıpranmaz. Bedenin bir parçası yok olsa bile ruh yerinde kalır. İnsan yine kendini bilir. İnsan, gözünü kapatsa, nereden gelip nereye gideceğini düşünse bilincinin farkına varır. Bedenden ayrı bir cevherin bulunduğunu sezer. Bu ruh, Allah'ın ruhundandır. Küllî akıl aracılığıyla insana coşup gelmiştir. İnsanın başlangıç kaynağı ve döneceği son durak bu küllî akıldır. Nefs-i Natıka yani ruh bedeni kontrol altına aldıkça olgunlaşır ve Allah'ın sevgisini kazanır. Ruh, az yemek, az uyumak ve yerinde konuşmakla zenginleşir. İlâhî bilgilerle dolup şehvet ve öfkeyi yendikçe ayna gibi parlar. Allah'ın manevî lütuflarını kavrar[20].

Nefs-i Natıka'nın yedi sıfatı vardır: 1– Eğer ruh şehvetin boyunduruğu altında ise Emmare'dir. 2– Hakka uymakla birlikte şehvetten tamamen kurtulmamışsa ruhun bu hali Levvame'dir. 3– Şehvetle mücadelede sağlam olup ilhama yetenekliyse Mülhime'dir. 4– Eğer şehvetin emrinden kurtulup iyi insan derecesine ulaşırsa bu ruh Mutmainne'dir. 5– Daha olgunlaşıp boş dileklerden uzaklaştıysa Râdıye'dir. 6– Olgunlaşarak gönülleri kazandıysa Mardiyye'dir. 7– Bütün olgunluk nitelikleriyle donanıp başkalarına manevî önderlik edecek derecede ise Kâmile ya da Zekiyye'dir[21].

İnsanların ruhlarını manevî değerlerle beslemeleri gerekir. Kibir ve benlik insanı manen çökertir. İnsanlar genellikle şu yedi nedenle kendilerini aldatırlar:

1– Bilgisiyle öğünmek. Bilgisini halka gereği gibi sunmamak. 2– İbadetiyle öğünmek. 3– Kabilesiyle ve nesebiyle öğünerek ayrılık gayrılık yapmak. 4– Güzellik ve yakışıklılığı nedeniyle üstünlük taslamak. 5– Gücü ve yetkisini yerinde kullanmayarak haksızlık etmek. 6– Malıyla kibirlenmek. 7– Akraba, hizmetçileri ve çocuklarıyla üstünlük taslamak.

İnsanlar genellikle üç dereceye ayrılır:

1– Bu âleme geliş nedenini bilmeden ve düşünmeden yaşayanlar. Bunlar cinsî tutkuları, yemeyi ve uykuyu iş edinmişlerdir.

---

19 Bak. Marifetname, s. 316–325.

20 Bak. Marifetname, s. 352–355.

21 Bak. Marifetname, s. 692–693.

2- Kendini beğenip çocuklarıyla üstünlük taslamayı, mal yığmayı ve makam peşinde koşmayı iş edinenler.

3- Bu âleme olgunlaşma ve iyi bir sınav vermek için geldiğini düşünenler. İşte ruhlarını zenginleştirip Allâh'ın rızasını kazananlar da bunlardır[22].

Sonuç:

İbrahim Hakkı, tıp, astronomi, psikoloji ve dinî bilimler açısından dikkati çekici bilgiler veren bir düşünürdür. Ancak onun tıp ve astronomi hakkında verdiği bilgiler, çağındaki durumu yansıtmak bakımından önemlidir. Bugün için bu konularda çok gelişmeler ve ilerlemeler olmuştur.

İbrahim Hakkı, ya fikrî gelişmesi, ya da çevresinin baskısı nedeniyle Marifetname'de çelişkilere düşmüştür. Hatta boş inançlara varan görüşler ortaya koymuştur.

Bununla birlikte O, evrim kuramını Plotinos'un sudûr kuramından, İbn Sina ve Farabî'nin felsefesinden yararlanarak geliştirmiştir. Evrimde mercan, hurma, maymun ve nesnas gibi yaratıklardan söz ederek özgün görüşler sergilemiştir.

Ruhun varlığı ve sıfatları konusunda eski filozofları iyi okumuş, güzel tasnifler ortaya koymuştur. Doğal, nebatî, hayvanî ve insanî ruhun niteliklerini sık sık vurgulayarak açıklığa kavuşturmuştur. İnsan ruhunun bedenden farklı olduğunu başarılı bir biçimde çözümlemiştir.

Ayrıca insanın değerini İslâm felsefesi açısından dikkati çekecek derecede özgün anlatmıştır. Varlıktan amacın insan olduğunu, insanın varlığın özeti sayılacağını açıklamıştır. İnsana gereken değeri vermiştir.

Bazı bilgileri sık sık tekrarlamasına karşın, geniş kültürü sayesinde İslâmî naslara dayanarak sonuçlar çıkarmayı başarmıştır. Sırf nakilci durumda kalmaktan kendini kurtarmıştır.

Onun Marifetname'si tasavvuf, İslâm felsefesi ve psikolojik çözümlemeler açısından oldukça dikkati çekicidir.

Ayrıca İbrahim Hakkı, İslâmiyet açısından abartılmış kimi ifadelerine rağmen 18. yüzyıl Türk düşüncesini saptamak için üzerinde durulması gereken bir düşünürdür.

---

22 Bak. Marifetname, s. 470-471, 700-701.

İSLÂM FELSEFESİNİN GELİŞMESİ

GİRİŞ

İlk felsefî düşüncelerin Hindistan'da, Mısır'da veya Mezopotamya'da başladığını ileri sürenler olmuştur. Fakat sistemli felsefî düşüncenin ilkçağda Yunanlılarla birlikte başladığını söyleyenlerin tezi doğru kabul edilmiştir. Felsefe, philosophia kelimesinden gelmektedir. Sophia, hikmet ve bilgelik anlamına gelir. Philos ise dost demektir. Philos'u sevgi anlamına kullananlar da olmuştur. Böyle olunca philosophia, bilgelik dostluğu, bilgelik sevgisi veya hikmeti sevme anlamlarına gelir. Philosophos ise bilgelik dostu veya hikmeti seven demek olur. Araplar bilgelik dostuna veya bilgeliği sevene "al-feylesof" demişlerdir. Bilgeliği incelemeyi veya hikmeti sevmeyi de "felsefe" kelimesiyle adlandırmışlardır. Yunanlılarda kendisine ilk kez philosophos (filozof) adını Pythagoras'ın verdiği rivayet edilmiştir. Fakat felsefe asıl Eflatun ve Aristo ile büyük sistemler haline gelmiştir. Önemli olan kelimenin kullanılışı değil, bilgelik sevgisinin duyulması, gelişmesi ve sistemleşmesidir.

Felsefeyi çeşitli filozoflar değişik biçimde tanımlamışlardır. Felsefe bilgiyi ve doğruyu aramadır. Felsefenin amacı gerçeği bulmaktır. Fakat gerçeği rastgele yollarla değil, metotlu bir biçimde öğrenme çabasıdır. Felsefe varlıkların özünü, yapısını ve nasıl olduklarını hür bir düşünce ile araştırma gayretidir. Bir başka tarife göre felsefe yaşamak ve insanın kendisini bilmesi sanatıdır. Felsefe ölmesini bilmektir diyenler de olmuştur. Bu anlamda felsefe insanın kendisindeki kötülükleri yok etme çabasıdır. Felsefeyi mutlu olmak sanatı olarak tanımlayanlar da gelip geçmiştir. Tabiî bu gibi tarifler felsefeyi ahlâkî açıdan söz konusu etmiştir.

Felsefeyi sonu mutlulukla bitecek zevkli eylemler yapma mesleği olarak görenler ve gösterenler de olmuştur. Bu gibilere göre hayat gelip geçmektedir. Ölüm bir gün kapımızı çalacaktır. O halde hayattan zevk almağa çalışmalıdır ve ölümden korkmamalıdır.

Felsefeyi erdeme erişmek ülküsü olarak tarif edenler de konuyu ahlâkî açıdan almışlardır. Eflatun erdemle felsefe arasında yakın ilgi kurmuştur. Ona göre erdem bilgi demektir. Stoalılar da erdemin felsefedeki değeri üzerinde durmuşlardır. Onlara göre felsefesiz bir hayat mutluluğa erişmez. Felsefe ne boş bir gösteriştir, ne de düşünmeyenlere mahsus bir eylemdir. Felsefe gerçek üzerinde düşünenlerin ve böylece ruhunu zenginleştirmeye çalışanların sanatıdır. Felsefe, insanın hareketlerini düzene koyar ve hayatın belli kurallar üzerine yürümesini sağlar. Yapılması gerekenle yapılmaması gerekeni öğretir.

Felsefenin şu tarifleri de vardır: Felsefe en yüksek derecede bilinenin bilimidir. Felsefe ilk sebepler ile ilk ilkelerin bilgisidir. Nihayet felsefe bilimlerin umumî ilkeleri hakkında elde edilen bir sentezdir[1].

Görülüyor ki felsefeyi çeşitli filozoflar değişik açılardan tanımlamışlardır. Bütün bu tariflerden anlaşılacağı üzere, felsefenin en başta uğraştığı konu varlık meselesidir. İnsanoğlu öteden beri "nereden geldik nereye gidiyoruz" sorusuna cevap aramıştır. Aklı ile evrenin sırrını çözmeye çalışmıştır. Var olan her şeyin niçin böyle olduğunu bilmek istemiştir. İlk varlık nasıl olmuştur, diye düşünmüştür.

Felsefe ayrıca bilgi meselesi üzerine durmuştur: İnsan bilgisinin sınırı nedir? İnsandaki bilgilerin kaynağı akıl mıdır, duyular mıdır? İnsan neyi, nasıl bilir? Bu gibi sorulara da felsefe cevap aramıştır. Başka bir deyimle felsefe gerçek bilginin ne olduğunu ortaya koymağa çalışmıştır.

Daha önce verdiğimiz tariflerden de anlaşılacağı üzere, felsefe iyi ve kötünün ne olduğunu da araştırmıştır. Böylece felsefe, ahlâkı da kendi konuları arasına katmıştır.

Felsefe güzel ve çirkini incelemeğe de eğilmiştir. Bundan da estetik ilmi doğmuştur.

Nihayet felsefe doğru düşünme sanatı üzerinde de durmuştur. Sonraları doğru düşüncenin kurallarını inceleyen mantık ilmi meydana gelmiştir.

İslâm Felsefesi

Buraya kadar felsefenin tarifleri ve genel konuları üzerinde durmuş bulunuyoruz. Şimdi de asıl konumuz olan İslâmda felsefenin bulunup bulunmadığını, bulunuyorsa bu felsefenin nasıl olduğunu inceleyelim:

---

1 Bak. Andre Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, s. 771-776, Paris 1956; Mehmet Karasan, Türk Ansiklopedisi, Felsefe maddesi, C. XVI, s. 207-222, Ankara 1968.

Bir çok bilim dalının felsefesi olduğu gibi büyük dinlerin de birer felsefesi olmuştur. Gerçi felsefenin kaynağı akıl, dinin kaynağı ise nakildir. Fakat bizzat nakiller arasında aklın önemini belirten bir çok hükümler vardır. Kaldı ki İslâm düşüncesinde hikmet sözü sık sık kullanılmıştır. Hattâ felsefe "hubbu'l-hikme" hikmet sevgisi olarak tanımlanmıştır. Arapçada hikmet kelimesinin çeşitli anlamları vardır: Hikmet, bilgelik, doğruluk, salim akıl, düşünce, bilim, icad ve ince marifet anlamlarına gelmektedir. Ayrıca hikmet, helâl ve haramı bilmek, ilimle amel etmek biçiminde de açıklanmıştır. Hikmetin dikkati çekici bir anlamı da insanın gücü ölçüsünde doğruyu yani gerçeği bulmasıdır. Son olarak açıklayalım ki hikmet, eşyanın gerçeğini olduğu gibi bilmek ve bu bilgiye göre hareket etmektir. Bu nedenle hikmeti ilmî ve amelî olmak üzere iki bölümde inceleyenler olmuştur.

Yukardaki açıklamalarımızdan hikmetin özellikle felsefî, ilmî ve amelî anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Fakat daha çok filozofik anlam ağır basmaktadır. Hikmetin anlamları[2] ile felsefenin tarifleri karşılaştırılınca hikmet kelimesinin arapçadaki yeri daha iyi değerlendirilmiş olur.

Hikmet sözü Kur'ân'da bir çok âyetlerde geçmektedir. Bu, Kur'ân'ın hikmet sevgisine verdiği değeri gösterir. "Kur'ân'da felsefe yoktur" diyenler herhalde aşağıda meallerini vereceğimiz âyetleri okuduktan sonra iddialarını yeniden gözden geçirirler: "O size âyetlerimizi okuyor. Sizi tertemiz yapıyor. Size kitabı ve hikmeti öğretiyor"[3]. "Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve size öğüt vermek için indirdiği Kitabı ve ondaki hikmeti düşününüz"[4]. "Allah hikmeti kime dilerse ona verir. Kime de hikmet verilirse muhakkak ki ona çok hayır verilmiştir"[5]. "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır"[6].

Görülüyor ki Kur'an'da hikmet öğülmektedir. Kur'ân'da ayrıca akıl ve tefekkürden söz eden bir çok âyetler vardır. Yüce Tanrı Kur'ân'da insanları hikmete değer vermeğe, aklı kullanmağa ve düşünmeğe çağırmıştır. Evrenin var oluş hikmeti, insanın durumu, yaratıkların biçimi ve varlığın ilk nedeni hakkında düşündürücü bir çok âyetler vardır. Aşağıda örneklerini vereceğimiz bu gibi âyetler insanı felsefî anlamda düşündürücüdür: "İşte Allah size böylece âyetlerini açıklar, ümit edilir

2 Bak. Seyyit Şerif, Ta'rifat, s. 63, İstanbul 1327.

3 Bak. Bakara suresi, âyet: 151.

4 Bak. Bakara suresi, âyet: 231.

6 Bak. Nahl suresi, âyet: 125.

ki aklınızla düşünmeye çalışırsınız"[7]. "Allah böylece ölüleri diriltir, size delillerini açıklar, ümit edilir ki akıllarınız erer"[8]. "Yer ve göklerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde düşünce sahipleri için deliller vardır"[9]. "Yer ve göğün yaratılışında, gece ile gündüzün birbirinden sonra gelmesinde .... düşünen bir kavim için deliller vardır"[10]. "Devenin nasıl yaratıldığına bakmıyor musunuz"[11]? "Nefsleriniz (kendiniz) hakkında düşünmüyor musunuz"[12]? "Onlar (o sağlam akıl sahipleri) öyle insanlardır ki ayakta iken, otururken, yanları üstüne yatarken hep Allah'ı hatırlayıp anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler"[13].

Bütün bu âyetler insanı düşündürücü niteliktedir. Ayrıca Hz. Muhammed bir çok hadisiyle akıl ve düşünceyi öğmüştür. Bu konuda "insanın dini aklıdır. Aklı olmayanın dini de olmaz" hadisi bize ışık tutmaktadır. "Her şeyin bir temeli vardır. Müminin temeli de aklıdır" hadisi de İslâmda aklın değerini gösterir. İslâmda "akıl ve nakil çatıştığı vakit, akıl nakle tercih edilir" hükmü de itibar görmüştür.

Bütün bu kanıtlar İslâmda akıl ve düşüncenin değerini göstermektedir. Gerçekte İslâm felsefesinin ilk kaynağı Kur'ân olmuştur. Kur'ân insanları varlık, ahlâk, doğru düşünce ve sağlam bilgi açısından düşündürücüdür. İslâm filozofları akıl ile nakli uzlaştırmağa çalışırken ya Kur'ân'daki düşünceye değer veren âyetlerden faydalanmışlar, ya da nasları tevil ve tefsir yollarını aramışlardır. Tabiî bu arada eski kültür ve düşünce sistemlerinden de faydalanmışlardır.

İslâm felsefesi tarihinde çeşitli okulların faaliyet gösterdiğine tanık olmaktayız. Bunlar arasında meşşaîler, işrakîler, materyalistler, natüralistler, kelamcılar ve mutasavvıflar belli başlı okulları temsil ederler.

Meşşaîler temelde İslâmiyete dayanmakla beraber Aristo ve Eflatun felsefesini Yeni-eflatuncu görüşlerle açıklamağa çalışmışlardır. Bunların baş temsilcileri Farabî (Ölm. H. 339/M. 950) ve İbn Sina (Ölm. H. 428/M. 1037)'dır. Kindî (Ölm. H. 252/M. 866) de meşşaîlerin öncülerindendir. Ancak Kindî âlemin yaratıldığını kabul etmiştir. Farabî ve İbn Sina ise Sünnet Ehli'nin görüşlerine uymayan kimi fikirler ileri

7 Bak. Bakara suresi, âyet: 242.
8 Bak. Bakara suresi, âyet: 73.
9 Bak. Âl-i İmran suresi, âyet: 190.
10 Bak. Bakara suresi, âyet: 164.
11 Bak. Gaşiye suresi, âyet: 17.
12 Bak. Rum suresi, âyet: 8.
13 Bak. Âl-i İmran suresi, âyet: 191.

sürmüşlerdir. Bunlar, âlemin kıdemi, cezaların ruhlara uygulanması ve Tanrı'nın cüziyatı değil külliyatı bileceği konuları ile ilgilidir. Bu filozoflar dinle felsefeyi uzlaştırmak istemişlerdir. Başka bir deyimle naklin akla zıt olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Bunun için de zaman zaman nasları tevil etmek ihtiyacını duymuşlardır. Tevil ettikleri konularda Sünnet Ehli açısından hatalı hususlar vardır.

İşrakiye felsefesi de geniş ölçüde Kur'ân'a dayanır. Fakat bu felsefede Zerdüşt dininin, Hermetizmin, Aristo'nun, Eflatun'un ve Yenieflatuncuların da etkisi vardır. Kısacası işrakiye eklektik bir felsefedir. Bu felsefenin baş temsilcisi Suhreverdî al-Maktul (Ölm. H. 587/M. 1191)'dur. Meşşaîlerin akılcı olmalarına karşı Suhreverdî mistik bir yol izlemiştir. Ona göre evren ışık ve karanlığın çeşitli dereceleri ile doludur. Karanlık ışığın yokluğudur yani maddedir. Işıkların ışığı (Nurların Nuru) ise Tanrı'dır. Her şey Tanrı'dan Nurların sudûru ile çıkmıştır. Derece derece maddeye kadar inilmiştir. Tanrı'nın zatında hudûs aranamayacağı için evren kadîmdir.

Evrenin kıdemi meselesinde Suhreverdî'nin hataya düştüğünü görüyoruz. Fakat tasavvuf ve ahlâk meselelerinde Suhreverdî'nin son derece titiz olduğu da bilinmektedir. İnsan kalbini temizledikçe oraya mânevi zevk ve keşfî bilgiler yerleşir. İnsan ahlâken temizlendikçe de Allâh'a yaklaşır.

Materyalistlere gelince bunlar dehrîlerdir. Dehrîlerin felsefesine Kur'an'da da işaret edilmiştir[14]. Bunlar evrenin başlangıcı ve sonu yoktur derler. Âhiret hayatını inkâr ederler. Hayatın bu dünyadan ibaret olduğunu ileri sürerler. Materyalistler içinde en tanınmış olan kimse İbn ar-Ravendî (Ölm. H. 298/M. 910)'dir. İbn ar-Ravendî ilkin Mutezile, daha sonra da Rafızîlik mezhebine girdi. Fakat neticede dinsizlikte karar kıldı. Aklın her şeyi çözeceğini iddia etti. Kur'ân'ın belâgatini ancak Arapların anlayacağını ileri sürerek İslâmiyet'e karşı çıktı. Çok şükür ki bu görüş tutunmadı[15].

Müslümanlar arasında bir de natüralistler denen düşünürler türemiştir: Natüralistlerin bir bölümü Tanrı'nın varlığını kabul ettiler ve fakat Âhiretle ilgili kimi hususları inkâr etmek yoluna saptılar. Kimileri de tamamen dinleri inkâr ettiler. Her şeyi doğa yaptı sandılar. Bunlar içinde en tanınmış olan kimse Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriya ar-

14 Bak. Casiye suresi, âyet: 24.

15 Bak. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 11, Ankara 1972.

Razî (Ölm. H. 313 /M. 925)'dir. Bu da aklın insana yeteceğini ileri sürdü. Peygamberlerin birbirlerini nakzettiklerini iddia etti. Dinlerin taklit, siyaset, psikolojik etkenler, âdet ve alışkanlıklar yüzünden çıktığını sandı. Fakat bunun görüşleri de İslâm felsefesinde asla tutunmadı. Şu kadar var ki Razî iyi bir doktor ve kültürlü bir insan olduğu için Kitab al-Havî'si lâtinceye çevirildi.

Kelamcılar ise İslâm felsefesine geniş ölçüde hizmet ettiler. Akıl ve nakle dayanarak sapık görüşlere karşı çıktılar. İslâmiyet'i savunmağa çalıştılar. Özellikle bu hizmeti Sünnet Ehli kelâmcıları yaptı. Kelâm ilmi Peygamberimiz zamanında doğmamıştır. Fakat İslâm devletinin sınırları genişledikçe yabancı kültürler İslâmiyet'e sızmağa başladı. Bunun sonucu olarak Müslüman bilginler akıl ve nakle dayanarak kendi dinlerini savunmağa başladılar. Böylece kelâm ilmi doğdu. Kelâmcılar arasında Mutezilî olanlar aklı esas aldılar. Naklin akıl ile çelişkiye düşmeyeceğini söylediler. Yerine göre nakli tevil ettiler. Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın kullar tarafından görülemeyeceğini, insanın kendi fiillerini hür olarak işlediğini ileri sürdüler. Allah'ın sıfatlarını tevil ettiler. İlâhî adaletin kesin surette tecelli edeceğini söylediler. Büyük günah işleyeni fasık saydılar. Fasık olan kimsenin, günahından dolayı Cehenneme gideceğini ve kâfirden daha hafif bir ceza ile sonsuz olarak cezalandırılacağını iddia ettiler.

Bunlara karşı çıkan Eş'arî (Ölm. H. 330 /M. 941) ve Maturidî (Ölm. H. 333 /M.944) ise Sünnet Ehli'nin görüşlerini savundular. Büyük günah işleyenleri Allah'ın dilerse bağışlayacağını söylediler. Eş'arî Allah'ın Âhirette görüleceğini ve Kur'ân'ın kadim olduğunu açıkladı. İnsanın fiillerini küllî iradesiyle Allah'ın takdir ettiğini ve fakat kulların da cüzî iradeleriyle bu fiilleri işlemeleri nedeniyle sorumlu olduklarını söyledi. Allah'ın kulları her hangi bir fiili işlemeğe zorlamadığını ve fakat her şeyi önceden bildiği için yapılacak fiilleri Levh-i Mahfuz'a yazdığını belirtti.

Mutasavvıflara gelince: Bunlar da İslâm felsefesine hizmet etmişlerdir. Bunlar sezgi, kalb temizliği ve zikre önem vermişlerdir. Ancak Hz. Muhammed zamanında tasavvuf akımı yoktu. Zühde önem verenler vardı. Tasavvuf H. 150–H. 200 yılları arasında doğdu. Kendisinden sufî diye söz edilen ilk zat Ebu Haşim al-Kufî (Ölm. H. 150 /M. 767)'dir. Hicrî 3. ve 4. yüzyıllarda tasavvuf gelişti. Bulaşıcı hastalıklar, savaşlar, kıtlık ve sosyal şartlar kimi insanları tasavvuf yoluna yöneltti. Bilgin bir insanın etrafında toplanıp ibadet ve ilimle uğraşanlar zamanla bir murid gibi davranmağa başladılar. Etrafında toplandıkları bilgin insan

öldükten sonra onu gereğinden çok yüceltmeyi âdet haline getirdiler. Kimi mutasavvıflar da taşkın sözler söylediler. Bu yüzden medrese ehli tasavvufa karşı çıktı.

Mutasavvıflar arasında Hüseyin b. Mansur al-Hallac (Ölm. H. 309 / M. 921) "ben Tanrı'yım" dedi. Ebu Yezid al-Bistamî (Ölm. H. 261 / M. 874) "cübbemin altında Tanrı'dan başka bir şey yoktur" sözünü söyledi. Zamanla tasavvuf da kollara ayrıldı. İttihad, ittisal, vusul, hulula inanma ve vahdet-i vücûd görüşleri doğdu. Çeşitli tarikatlar türedi.

Meselâ Hallac hulula inanmıştı. Yani kalbini temizleyen kimseye Tanrı'nın hulul edeceğini kabul etmişti. Hallac Hakikat-ı Muhammediye'nin kadim olduğunu iddia etmişti. Ayrıca dinlerin amaçta bir olduğunu, yöntemlerde fark bulunduğunu ileri sürmüştür. Hallac'a göre dinlerin amacı insanı mânevi temizliğe ve Tanrı'ya kavuşturmaktır. Bu nedenle insan içinde doğduğu toplumun ilâhına hizmet ederse, onu hoş görmek gereklidir.

Dinlerin birliği görüşünü Muhyiddin b. Arabî (Ölm. H. 638 /M. 1240) de benimsemiştir. Muhyiddin ayrıca Hakikat-i Muhammediye'nin ilmî ve amelî bir makam olduğunu söylemiştir. Ona göre Hakikat-i Muhammediye velîlerde devam eder. Fakat Muhyiddin'in en tanınmış özelliği vahdet-i vücûda inanmasıdır. Vahdet-i vücûdçular evrenin Tanrı'nın tezahüründen ibaret olduğunu söylemişlerdir. Vahdet-i vücûdçulara göre, var olan her nesne Tanrı'nın bir parçasıdır. Tanrı her yerde ve her şeydedir. İnsan da Tanrı'dan bir parçadır.

Tasavvuf yolunda çalışan Mevlâna Celaleddin Rumî (Ölm. H. 672 / M. 1273) de ilâhî aşkı en iyi biçimde işleyen bir mutasavvıftır. Mevlânâ'ya göre insan Ma'şûk-ı İlâhîdir. İnsan kendini temizledikçe ilâhî sevgiyi kazanır. Mevlânâ ayrıca müziğin, raksın ve hoşgörünün İslâmiyet'e girmesini sağlamıştır.

Yunus Emre (Ölm. H. 720 /M. 1320) de Tanrı aşkı, hoşgörü ve hümanizm üzerinde duran büyük bir Türk mutasavvıfıdır. Yunus insana değer vermiş, Tanrı sevgisiyle yanmış ve ahlâk temizliğinde titiz davranmıştır. Ona göre bilginin, ibadetin ve yapılan her türlü fiillerin amacı, insanı olgunlaştırmak ve Tanrı'ya yaklaştırmak olmalıdır.

Tasavvufta Sünnet Ehli bilginlerinden Gazzalî (Ölm. H. 505 /M. IIII)'nin de büyük bir yeri vardır. Gazzalî yalnız mutasavvıf değil, aynı zamanda fakîh, kelamcı ve filozof idi. Özellikle geçirdiği şüphe krizleri ile Descartes'ı andırır. Şüpheden sonra sağlam imana ulaşmış ve tasavvufta karar kılmıştır.

Tasavvufla Sünnet Ehli'nin uzlaşmasında, Kuşeyrî (Ölm. H. 645 / M. 1072)'nin, Gazzalî'nin ve Suhreverdî (Ölm. H. 632 /M. 1234)'nin etkisi büyük olmuştur. Ne var ki zamanla tasavvufta gereğinden fazla ileri gidenlere de sık sık rastlanmıştır.

Her ne olursa olsun şiir sanatının dine girmesinde, tezyinatta, edebiyatın gelişmesinde, müziğin dinde mübah görülmesinde ve dinî hoşgörünün yayılmasında tasavvufun büyük etkileri vardır.

Buraya kadar İslâm felsefesindeki çeşitli fikir hareketlerine ve düşünce sistemlerine kısaca dokunmuş bulunmaktayız. Şimdi Cumhuriyet döneminde etkinliğini sürdürmüş İslâm felsefecilerinden biri olan Şemseddin Günaltay'ın düşüncelerini örnek olarak anlatacağız.

ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN DİNÎ DÜŞÜNCESİ

GİRİŞ

İslâm dinine göre Allah birdir ve Hz. Muhammed son Peygamberdir. Hz. Muhammed bu dinin ilkelerini yaymağa çalışmıştır. Kur'ân nazil olduğu sıralarda Arap yarımadasında sosyal bunalımlar vardı. Bunun yanında putlara tapanlar ve onlardan yardım umanlar da çoktu. Böyle bir toplumda Hz. Muhammed'in başarısı büyük oldu. Kısa zamanda İslamiyet yayıldı. Bir İslâm devleti doğdu.

Hz. Muhammed hayatta iken gerek vahyolunan âyetlerle ve gerekse hadisleriyle toplumun sorunlarını çözerdi. Müslümanlar arasında birlik ve dirlik vardı. Onun ölümünden bir süre sonra müslümanlar arasında siyasal ve dinsel çekişmeler başladı. Bu olayların sonucu olarak bir çok mezhepler türedi. Müslümanlar aldıkları yeni ülkelerde yabancı kültürlerle karşılaştılar. Ticaret amacıyla yapılan seyahatler de müslümanların yabancı kültürlerden haberdar olmalarını sağladı. Böylece müslümanlar Hind, İran ve Yunan kültürleriyle karşı karşıya geldiler. Bunun sonucu olarak bilime ve düşünceye daha çok önem vermek ihtiyacını duydular. Esasen Kur'ân bilenle bilmiyeni eşit tutmuyordu. Bilimi, aklı ve hikmeti öğen âyetler müslümanlara şevk veriyordu. Özellikle Halife Me'mun akla önem vermişti. Bir çok yunanca eserlerin arapçaya çevirilmesini sağlamıştı. Bu bilim ve düşünce faaliyeti daha sonraları büyük İslâm düşünürlerinin yetişmesinde rol oynadı. Kindî (Ölm. H. 252 /M. 866), Farabî (Ölm. H. 339 /M. 950), İbn Sina (Ölm. H. 428 /M. 1037) ve İbn Rüşd (Ölm. H. 595 /M. 1198) gibi büyük filozofları İslâm âleminde yetişti. Müslümanlar tıpta, astronomide, eczacılıkta, ziraat tekniğinde ve kâğıt sanayiinde büyük ilerlemeler kaydettiler. İslâm dini ictihad kapısını açık tuttuğu için çeşitli fıkhî mezhepler zamanın ihtiyaçlarına cevap verdiler. İnanç konularında da Mutezile, Maturidiyye ve Eş'ariyye gibi büyük mezhepler doğdu. Fakat Eş'arîlik Mutezile'ye göre daha az akılcı idi. İslâm medeniyeti bir kaç yüzyıl boyunca ilerleme kay-

detti. Ne yazık ki daha sonraki yüzyıllarda çağın ihtiyaçlarına uygun ve müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir ictihad yapılamadı. Gerçi Selçuklular ve daha Sonra Osmanlılar devlet kurma yetenekleri ve teknikleri sayesinde İslâmiyet'e büyük hizmetler yaptılar. Fakat Osmanlılarda da 16. yüzyıldan sonra gerileme başladı. Osmanlıların son devirlerinde tutuculuk arttı. Akla ve tekniğe gerekli değer verilemedi. Tanzimat hareketleriyle yapılmak istenen düzeltmelerde de batının metod ve tekniği tam olarak kazanılamadı.

İşte bu durumu gören bazı Türk aydınları İslâmiyeti hurafelerden ve tutucu güçlerin etkisinden kurtarmayı düşündüler. Meselâ Sait Halim Paşa (1863–1921) İslâmiyetin modernleşmesi için çalıştı[1]. Özellikle İslâmlaşmak adlı eserinde İslâmiyetin ahlâk, sosyal ve siyasal sisteminin zaman ve çevreye göre tefsir edilmesini savundu. Hürriyet, adalet ve dayanışmaya önem verilmesini önerdi. Irkçılığa karşı çıktı. İslâmda yenileşmeyi düşüncesinin temeli yaptı[2]. İslâmcı kalınmasını ve İslâmiyetin birleştirici ruhundan faydalanmasını salık verdi. İslâmda modernleşmeye taraftar olan aydınlardan biri de Celâl Nuri İleri (1877–1939) dir. Celal Nuri İleri "İslâmda Yenileşme Zarureti" adı altında yazılar yazdı. İttihad-ı İslâm adlı eserinde akla ve çağdaş uygarlığa daha çok uyulmasını önerdi. Celal Nuri kadın haklarının ve banka faizlerinin lehinde bir çok yazılar yazdı. İslâmın inanç sisteminin değişmeyeceğini ve fakat fıkhî kuralların zamanın şartlarına göre değiştirilmesi gerektiğini savundu[3].

Cumhuriyet devrinde bir ara Diyanet İşleri başkanlığı yapmış olan Şerafeddin Yaltkaya (1879–1949) da uyanık bir bilgindir. Tarikatların bozulmuş şeklini yermiştir. Medresede yetişmekle beraber Cumhuriyetin getirdiği yenilikleri benimsemiştir. Millî duyguları güçlü ve aydın bir din adamı olarak tanınır.

İsmail Hakkı İzmirli (1868–1946) de modernist islâmcılardandır. Özellikle İslâm felsefesi, kelam ve fıkıha dair yazılarıyla tanınmıştır. akılcılığı ve çağdaş düşünceye verdiği değer dikkati çekmiştir[4].

---

1 Bak. Prof. Dr. Tarık Z. Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, s. 12, İstanbul 1962; İbrahim Alaettin Gövsa, Türk Meşhurları Ansiklopedisi, s. 339, Yedigün neşriyatı (tarihsiz); Sait Halim Paşa, Buhranlarımız s. 178, 205–213 tarihsiz.

2 Bak. Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, c. III, s. 477–486; Ankara 1967; Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, s. 172, Ankara 1971.

3 Bak. Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi C. II, s. 657–671, İstanbul 1966; İbrahim Alaettin Gövsa, Türk Meşhurları Ansiklopedisi, s. 80–81.

4 Bak. Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, c. II, s. 453–458.

İşte bizim asıl düşünceleri üzerinde duracağımız Şemseddin Günaltay da modernist islamcılardan birdir.

Şemseddin Günaltay'ın Hayatı ve Eserleri

Şemseddin Günaltay Kemaliye'de 1883 yılında doğdu. Yüksek Muallim Mektebinin fen şubesinden mezun oldu. Avrupa'da da fizik alanında öğrenim yaptı. Millî duyguları güçlü bir insan olarak Türkiyede çeşitli liselerde öğretmenlik ve müdürlük görevini ifa etti. Tarihe merakı vardı. Bu alanda kendini yetiştirdi ve değerli eserler verdi. İyi arapça ve farsça bilirdi. Medresede de okuduğundan İslam kültürüne iyice vakıftı. Edebiyat Fakültesi Türk Tarihi ve İslâm Kavimleri Kürsüsüne 1914 de profesör olarak atandı. Ayrıca Darulfünun İlâhiyat Fakültesinde İslâm Dini Kürsüsünde Profesörlük yaptı. 1915 te Bilecik milletvekili oldu. Milli mücadele yıllarında Anadoludaki hürriyetçi hareketi destekledi ve gençlere yol gösterdi. 1923 de 2. Büyük Millet Meclisine Sivas milletvekili olarak katıldı. 1954 yılına kadar her devre milletvekili seçildi. 15 Ocak 1949 da başbakan olmuştu. Serbest seçimler yapılmasını sağladı. 22 Mayıs 1950 de siyasî iktidarı Demokrat Partiye devretti. 1961 de Cumhuriyet Senatosu üyeliğine seçildi. 19 Ekim 1961 de İstanbul'da öldü[5].

Eserleri: Maziden Atiye 1913; Zulmetten Nura 1917; Hurafattan Hakikate 1917; Tarih-i Edyan 1922; İslâm Tarihi 1922–1925; İslâmda Tarih ve Müverrihler 1923–1925; İslâm Dini Tarihi 1924; Mufassal Türk Tarih (5 cilt 1928–1933); Uzak Şark Tarihi 1937; Eski Suriye ve İbraniler Tarihi 1937; Yakın Şark Tarihi (1–4 cilt, 1937–1951); Türk Tarihinin İlk Devirleri 1937; İran Tarihi 1948; Perslerden Romalılara Kadar Selevkoslar, Nebatiler, Galatlar, Bitinya ve Bergama Krallıkları 1951; Hürriyet Mücadeleleri 1958.

Şemseddin Günaltay'ın Dinî Düşüncesi

Şemseddin Günaltay dinin toplum için gerekli olduğuna inanır. Kendisi müslüman olduğu için İslamiyete öteki dinlerden daha çok değer verir. Fakat onun İslâm anlayışı gerek birçok medrese mensuplarının görüşlerinden ve gerekse tasavvufçuların felsefelerinden farklıdır. Ona göre Kur'an ve hadislerin çağdaş uygarlığa engel olan bir yanı yoktur. İlim ve fende çağdaş uygarlığı benimsemek gereklidir. Ahlâkta ise Selefiyyun devrinin tutumunu salık verir. Ahlâk sorununu İslâmın yeniden

5 Bak. Türk Ansiklopedisi, c. XVIII, s. 174–175, Ankara 1970; Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, c. II, s. 649–650.

dinamizme ulaşması bakımından öne alır. O bu konudaki görüşünü Kur'ân ve hadislerle saptar: Hz. Muhammed "İslâm güzel ahlâktır" diye buyurmuştur. Başka bir hadisinde ise "Ben ancak ahlâkın güzelliklerini tamamlamak için peygamber olarak gönderildim" demiştir. Şemsettin Günaltay, ahlâk konusunda şu hadisler üzerinde de durmuştur: "Müminlerin iman yönünden en olgunu, ahlâk yönünden en güzel olanlarıdır". "Kulun imanı kendisi için sevdiği şeyi kardeşi için de sevmedikçe tamam olmaz". "Akıl gibi tedbir, güzel ahlâk gibi faydalı hesap olmaz". "Kul ibadeti zayıf olsa da güzel ahlâkıyle büyük derecelere ve şerefli yerlere ulaşır. Yine kul ibadetini yapsa da kötü ahlâkı yüzünden cehennemin en aşağısına gider"[6]. Günaltay ahlâk konusunda daha bir çok kanıtlar vermiştir. Bunların hepsini burada zikredecek değiliz. Yalnız şu kadarını belirtelim ki Günaltay'a göre birçok müslüman gerçek İslâm ahlâkını tam uygulamamışlardır. Eğer bilime, adalete, hikmete ve fazilete her müslüman aynı derecede önem verseydi, İslâm âleminin yirminci yüzyılda durumu çok daha başka olurdu.

Şemsettin Günaltay, İslâmın inanç ilkeleri üzerinde de durmuştur. Bilindiği üzere Tanrı'ya, peygamberlere, meleklere, kutsal kitaplara, Ahiret hayatına ve kadere inanç İslâmın iman esaslarındandır. Günaltay bu esasların hepsine inanmaktadır. Fakat kader sorununun kimi müslümanlarca yanlış anlaşıldığı üzerinde ısrar etmiştir. İslâmda Cehm b. Safvan'ın kurduğu kader anlayışı yanlıştır. Cehm'e göre insanın hiç bir irade ve seçim özgürlüğü yoktur. İnsanın fiillerini Tanrı dilediği gibi yazmıştır. İnsan bir robot gibi bu fiilleri işler. Cebriyeciler dediğimiz bu görüş taraftarları kaderi yanlış anlamışlardır. Bunlara karşı çıkan Mu'tezile ise insanın kesin surette özgür olduğunu savunmuştur. Bunların ortasında yer alan Eş'ari ise akıl ve nakli uzlaştırmağa çalışmıştır. Şemseddin Günaltay Eş'ariliğin orta yolu tuttuğunu belirtmiştir[7]. Cebriyecileri ise ağır surette suçlamıştır. Yalnız Eş'ariliğin de geniş İslâm kütleleri tarafından tam olarak kavrandığına inanmamıştır. Eş'arilere göre kulların fiillerini Tanrı takdir eder. Kullar da cüz'î iradeleri ile bu fiilleri yaparlar. Tanrı kulların fiillerinin nasıl olacağını önceden bildiği için onların kaderlerini saptamıştır. Yoksa kimseyi zorlamış değildir. Günaltay'a göre kader Tanrı'nın evrendeki kanunlarına inanmaktır. "Tanrı'nın sünneti (kanunu) için değişme bulamayacaksın" âyeti bunu gösteriyor[8]. Bu demektir ki her şeyin bir nedeni vardır. İnsanların "kaderim

6 Bak. M. Şemseddin Günaltay, Zulmetten Nura, s. 72-79, Tevsi'i Tıbaat matbaası 1331.

7 Bak. M. Şemseddin Günaltay, zulmetten Nura, s. 352.

8 Bak. M. Şemsettin Günaltay, aynı eser, s. 376; Ahzab suresi âyet: 62.

bu imiş" diyerek tembelleşmesi yersizdir. Tanrı kötü fiillerden razı olmaz ve adalet sahibidir. O halde insanın bir şeyi yapma özgürlüğü de vardır. "İnsan için ancak çalışıp yaptığı şey vardır" âyeti[9] de bu konuya ışık tutmaktadır.

Şemseddin Günaltay'ın üzerinde durduğu önemli dinî konulardan biri de İslâm'da ilim anlayışıdır[10]: İslâm dini ilme çok önem vermiştir. Kur'ân'da geçen bir çok âyet bilimi ve bilim adamlarını öğmüştür. "Bilenle bilmiyenler eşit olurlar mı"[11] âyeti bu övgünün örneklerindendir Yine "bilmiyorsanız akıl sahiplerine sorunuz"[12] âyeti de bu konuda dikkati çekmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in bir çok hadisleri de bilimi teşvik edicidir. Günaltay bu hadislerden de bir çok örnekler vermektedir. İşte bu hadislerden kimileri şunlardır: "Kişinin temeli aklıdır; aklı olmayanın dini de olmaz". "Allah aklı olmayan mü'mini sevmez". "İlmi beşikten mezara kadar arayınız". "Bilim istemek bütün erkek ve kadın müslümanlara farzdır". "Hikmet müminin kaybolmuş malıdır. Onu nerede bulursa alır". Günaltay bütün bu kanıtlara rağmen bir çok müslümanın miskinlik ve tembellik yolunu seçmesini eleştirmiştir. Din adamlarının İslâmın gerçek ruhunu geniş halk kitlelerine öğretemediğine dikkati çekmiştir.

Günaltay'ın üzerinde durduğu önemli dinsel konulardan biri de İslâmda çalışmadır. Çalışma konusu da sonradan müslümanlar arasında gereği gibi değerlendirilememiştir. Genellikle tarikatların etkisiyle fakirlik, miskinlik ve tembellik çoğalmıştır. Bir lokma, bir hırka yeter zihniyeti doğmuştur. Oysaki müslümanlar bilime ve çalışmaya önem verdikleri çağlarda büyük bir uygarlık kurmayı başarmışlardır. Müslümanların tevekkülü yanlış anlamaları da tembelliği doğuran nedenlerdendir. Oysaki gerçekte her işde ilkin akıl ile tedbir almak, sonra Tanrı'ya tevekkül etmek gereklidir. Demek ki İslâmiyet akıl, tedbir ve çalışmayı sağlık vermektedir. İşte çalışma konusunda Kur'an'da bir çok buyruklar vardır. Özellikle şu ayetler dikkati çekicidir: "Dünyadan nasibini unutma"[13]. "Arza yayılınız ve Allah'ın verdiği nimetlerden faydalanmayı isteyiniz"[14]. Ayrıca bu konuda bir çok hadisler de vardır. İşte bunlardan da kimi örnekler: "Sonsuz olarak yaşayacakmış gibi dünya

9 Bak. Necm suresi, âyet: 39.

10 Bak. M. Şemseddin Günaltay, Zulmetten Nura, s. 65–71.

11 Bak. Zumer suresi, âyet 9.

12 Bak. Nahl suresi, âyet: 43.

13 Bak. Kasas suresi, âyet: 77.

14 Bak. Cum'a suresi, âyet: 10.

için, yarın ölecekmiş gibi de Ahiret için çalış". "Yapılan işlerin en hayırlısı helal kazançtır". "En hayırlınız, Ahiret için dünyasını, dünya için de Âhireti terkeden değil, her ikisine beraberce önem veren kimsedir". "Allah kuluna çalıştığı derecede her şeyi verir".

Bütün bu kanıtlara rağmen tembellik yolunu seçenler toplumun gerilemesine sebep olmuşlardır[15].

Günaltay müslümanların geri kalma nedenlerini İslâmiyette değil şeyhlerde, yenilik düşmanı din adamlarında ve hurafelerde aramakdır[16]. Fikrî durgunluk ve gerilemede Mu'tezile'nin akılcı sistemine karşı çıkan Eş'ariliğin de etkisi olduğu kanaatindedir. Özellikle Gazzalî'nin felsefecilere karşı çıkmasının serbest ve felsefî düşüncelerin gelişmesini engellediğini ileri sürmektedir[17]. Günaltay gençiliğinde yazdığı yazılarda özellikle kaza ve kader konusunda Eş'ari'nin uzlaştırıcı formülüne karşı çıkmamıştır. Fakat İslâmî ilimlerde derinleştikçe daha akılcı, daha hür ve daha müsamahâkâr bir İslâm anlayışına taraftar olmuştur. İslâm uygarlığının kurulmasında içtihadın önemini her devirde yazdığı yazılarda savunmuştur. Ona göre İslâmiyet gereği gibi halk kitlelerine anlatılamamıştır. İslâm dini cehaletin karşısındadır. Fakat müslümanlar yüzyıllar boyunca bilimi ve bilimsel anlayışı geniş halk kitlelerine yayamamıştır. İslâmiyet temizlik ve sağlıktan yanadır. Fakat yetkililer ve din adamları bu kuralları her müslümanın bilincine yerleştirememiştir. İslâmiyet akıldan ve ilerlemeden yanadır. Fakat aklın karşısına tarikat mensupları, ilerlemenin karşısına tutucu medreseliler çıkmıştır.

İslâmiyetin doğuşundan sonra bir kaç yüzyıl boyunca geniş halk kitlelerine mal olan içtihatlar yapılmıştır. O devirlerde İslâmiyetin ruhu daha iyi kavranmıştır. Daha sonraki devirlerde ictihad kapısının açık oluşundan gereği gibi yararlanmak engellenmiştir. Oysaki İslâm fıkhında zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi kabul edilmiştir. "Allah sizin için zorluk değil, kolaylık ister" âyeti[18] de güçlüklere çare bulunmasını salık vermektedir. Ayrıca Günaltay içtihat konusunda şu hadisî hatırlatmıştır: "İctihad edip isabet edersen senin için iki, içtihad edip hata edersen bir sevap vardır". Hz. Muhammed Muaz b. Cebel'in Kur'ân ve hadislerde bulunmayan hususlarda akla baş vurmasına izin vermiştir. Düşünürümüz bunu da ictihad kapısının İslâmda daima açık olduğunun

15 Bak. M. Şemseddin Günaltay, zulmeten Nura, s. 79-90.

16 Bak. M. Şemseddin Günaltay, aynı eser, s. 91.

17 Bak. M. Şemseddin Günaltay, İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır, Belleten, c. II, sayı: 5-6, s. 73-87, Ankara 1938.

18 Bak. Bakara suresi, âyet: 185.

bir delili saymıştır. Günaltay ictihadı fıkıhta ve sosyal alanlarda istemektedir[19].

Günaltay müslümanlar arasında yaygın olan yanlış inançlarında ilerlemeyi bir ölçüde engellediğini belirtmiştir: Bazı tarikatların yalnız yaşama telkinleri, dünya kazancına değer vermeme eğilimleri ve miskinlik ilerlemeyi engelleyici olmuştur. İlk müslümanlar canlı bir ruha sahip oldukları için mücadelelerinde üstün gelmişlerdir. İslâmiyet yardımlaşmayı, adaleti, fazileti ve topluma faydalı işler yapmayı emreder. Gerçek İslâmiyet tutuculuğun, sefaletin ve hurafelerin karşısındadır. Hal böyle iken ne sefalet önlenebilmiş, ne de hurafeler İslâmiyetten temizlenebilmiştir. Çamaşır yıkamak, tırnak kesmek, elbise dikmek, ev nakletmek ve yıkanmak gibi hususlarda haftanın belli günlerini uğursuz sayan müslüman az değildir. Hatta iki bayram arasında evlenmeyi bile haram sayanlar vardır. Hasta olunca doktora başvurmak yerine, muska yazdırma, kurşun dökme ve türbeleri ziyaret gibi yanlış çarelerle yetinenler çoktur. Yine nazara inanan, muhabbet muskalarına güvenen ve faldan yardım umanlar sık sık görülmektedir. Şu veya bu hareketi uğursuz tutanlar ve bazı kuşların ötmesinden bile dinsel manalar çıkaranlar vardır. Günaltay bütün bunlara karşıdır. Çünkü bu gibi hususlar gerçek İslâmiyette yoktur[20].

Günaltay'ın üzerinde durduğu önemli dinsel konulardan biri İslâmın imkân verdiği hoşgörü ve vicdan özgürlüğüdür. Düşünürümüz toplum içinde huzurlu yaşanılması için dinsel nedenle şunu bunu suçlamanın bırakılması gerektiğini yazıyor: Kimi kimseler dini kendi tekelinde görüp biraz fikrî mütalaa yürütenleri inkârcılıkla suçlamışlardır. Bu hem Tanrı'nın emirlerine, hem de kimi hadislere aykırıdır. Örneğin şu hadis İslâmın hoşgörüsünü açıkça gösteriyor: "Bir kimseden küfrüne yüz, imanına bir kanıt sayılacak bir söz çıkarsa, bu bir kanıta göre hareket edilir. Sonuç olarak sözün sahibi tekbir edilemez"[21].

Günaltay vicdan özgürlüğü konusunda bize şu âyeti kanıt olarak göstermiştir: "Sen ancak bir hatırlatıcısın; onlar üzerine baskı yapıcı değilsin"[22]. Düşünürümüze göre vicdanlar hür olduğu derecede düşünce

---

19 Bak. M. Şemseddin Günaltay, Zulmetten Nura, s. 379–405.

20 Bak. M. Şemseddin Günaltay, Hurafattan Hakikate, s. 283–315, Tevsi'i Tıbbaat Matbaası 1332 (tarihsiz).

21 M. Şemseddin Günaltay, aynı eser, s. 337.

22 Bak. Gaşiye suresi, âyet: 21–24; M. Şemseddin Günaltay, Hurafattan Hakikate, s. 348; Şemseddin Günaltay, İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilasımıdır, Belleten, c. II, sayı: 5–6, s. 85–87.

alanında gelişme de artar. İlk müslümanlar arasında dayanışma vardı. Saygı vardı. Daha sonraları çeşitli fırkalar çıkmış ve bunlar arasında çekişme eksik olmamıştır. Oysaki Kur'ân'da "dinde zorlama yoktur"[23] âyeti vardır. Herkes birbirinin inancına saygılı olursa, insanlar arasında ki mutluluğa götüren bağlar da güçlenir.

Sonuç olarak Şemseddin Günaltay halka İslâmiyet'in gerçek ruhunun öğretilmesini önermiştir. Uyuşukluğa ve miskinliğe karşıdır. Akıl ve çalışma yolunu göstermiştir. Her türlü dinsel baskıların karşısındadır. Din adamlarının çağdaş uygarlığı bilen kimseler olması gerektiğini belirtmiştir. Dinin amacının insanları ahlâken düzeltmek olduğu üzerinde durmuştur. Hurafelerin zararları üzerinde yeteri kadar yazılar yazmıştır. Halk kitlelerinin eğitilmesinin İslâmın buyruklarından olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'da bilimden, akıldan ve hikmetten söz eden âyetler bubulunduğunu göstermiştir. Hasılı Şemseddin Günaltay'a göre İslâmiyet çağdaş uygarlığa aykırı değildir.

---

23 Bak. Bakara suresi, âyet: 256.

İNSANIN DEĞERİ VE BU KONUDA TÜRK FELSEFESİ

Doğanın en değerli varlığı olan insan hakkında tarih boyunca görüşler ortaya çıkmıştır. Kimi dönemlerde insan kendini doğadan ayıramamıştır. Cansız ya da canlı nesnelerin ruhunun kendisini etkilediğini sanmıştır. İnsanlık biraz daha gelişince kendisini nesnelerden ayırmasını bilmiştir. Özü ile nesneler arasındaki farkı görmeğe başlamıştır. Her şeye bilinçle anlam vermeyi başarmıştır.

İnsanlık çoktanrıcılıktan büyük ölçüde, Allah'ın gönderdiği elçiler aracılığı ile kurtulmuştur. Göksel dinler yaratıcı, güçlü ve her şeyin nedeni bir Allah'ın varlığını açıklamıştır. Böylece insan, kendi varlığının Allah'dan geldiğine inanmıştır. Yaradılışın aslının Allah olduğuna inanan insan, her şeyi dinle açıklamağa çalışmıştır. Bu anlayış Ortaçağ boyunca devam etmiştir. Bu görüş dünyanın bir çok yerinde yer yer etkinliğini sürdürmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet, varlığın Allah'ın dilemesiyle yaratıldığını doğrular. Varlık gibi insan da Allah'ın iradesiyle var olmuştur.

Hz. Mûsa, zalim Firavunlarla uğraşmış ve tevhîd dinini yaymayı başarmıştır. Hz. İsa sevgi, umut ve doğruluk ilkelerini salık vererek insanların mutluluğu için çaba göstermiştir. Son Elçi Hz. Muhammed ise en olgun semâvî dininin ilkelerini yayarak insanlığa ışık tutmak istemiştir. Onun Haccet ul-Veda'da söylediği şu sözler ne denli derin anlamlar taşımaktadır: "Ey insanlar!. Tanrı'nız birdir. Babanız birdir. Hepiniz Âdem'den geldiniz. Âdem de topraktan yaratıldı. Allah katında sizin en iyiniz doğru yolu seçeninizdir. Arab'ın Acem'e, Acem'in Arab'a, kırmızı derilinin beyaza, beyaz derilinin kırmızıya üstünlüğü yoktur. Üstünlük Tanrı katında sadece kötülükten sakınmada, iyilik ve doğruluktadır".

Kur'ân'da bulunan birçok âyet, İslâmiyet'in insana ne denli önem verdiğini göstermektedir: "Ey insanlar biz sizi erkek ve dişi olarak yarattık, sizi bölük bölük, kabile kabile yaptık. Tanışıp iyi geçinesiniz diye

böyle yaptık. Sizin Allah katında en üstününüz en çok sakınıp doğru ve iyi olanınızdır"[1]. "Biz insanı en güzel biçimde yarattık"[2]. "Andolsun ki biz Âdem oğullarını şereflendirdik"[3]. "İnsanlar tek bir toplum idi"[4].

Görülüyor ki Göksel dinlerin sonuncusu İslâmiyet, yer yüzünde insana özel bir değer vermektedir.

Tarihin kimi dönemlerinde insan başka türlü de değerlendirilmiştir. Sözgelimi Eskiçağda Yunanlılar insanı bir akıl varlığı olarak değerlendirmeğe çalışmışlardır. Hatta kimi zaman evrenin varlığının nedeni olarak aklı göstermişlerdir. İnsanın kafasında her şeyi düzene sokabileceğini, ideallerini içgüdüsüz gerçekleştirebileceğini ve doğayı buyruğu altına alacağını savunan bu görüş Kant ve Hegel'e kadar zaman zaman savunulmuştur[5].

Bazı araştırıcılar ise hayvanlarda biyolojik ve gerekse psikolojik açıdan kesintisiz bir gelişmenin olduğunu ileri sürerek canlılar arasında derece farkı gördüler. Wolfgang Köhler (1889–1967) gelişmiş bir maymun olan antropoidler üzerinde deneyler yaparak bu iddiayı destekledi. Antropoidlerin insana en yakın maymun olduğunu söyledi. Çünkü antropoidlerde zekâ ve âlet kullanma yeteneği var diyordu. 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında bu görüş dünyada etkili oldu[6].

Bu görüşe karşı olan Geist kuramı, insanın evrendeki yerini saptamak açısından dikkati çekmiştir. Bu kuramı Max Scheller ortaya atmıştır. Ona göre insan varlığı iki alana ayrılır: 1– Geist alanı, 2– Psikovital alan.

Geist alanı insanın bağımsız ve özgür olduğu alandır. Geist tanrılık bir güç olup insanın kişiliğini temsil eder. Psişik davranışlar kendiliğinden olur. Bir gerçekleştiriciye gereksinme duyma. İnsanın psikovital yanı çevreye bağımlıdır. Hayvan gittiği yere içgüdülerini de götürür. Geist ise saf bir etkinliktir. Geist'in kendisi aktlardan oluşur. Aktların gerçekleştiricisi bizzat kişidir. Kişi aktların merkezidir. İnsan bir geist varlığı olduğu için bağımsızdır, dünyaya açıktır. Olup bitenlere hayır diyebilir. Geist'a sahip varlık, ancak objektif olabilir. Yansız davrana-

---

1 Bak. Suret ul-Hucurat, âyet: 13

2 Bak. Tîn suresi, âyet: 4

3 Bak. İsra sûresi, âyet: 70.

5 Bak. Takiyetten Mengüşoğlu, Kant ve Scheller'de İnsan Problemi, s. 92–93 İstanbul 1969.

6 Bak. Takiyettin Mengüşoğlu, Çağımızda Antropolojik Teoriler, Felsefe Arkivi, sayı: 20, s. 39–40, İstanbul 1976.

bilir. Hayvanda psikovital belirtiler gözle görülebilir. Canlılık, içgüdü, hafıza ve zekâ genellikle canlıların ortak nitelikleridir. Vital tepki yani canlılık, bitkilerin temel özelliğidir. İçgüdü hayvanlarda egemendir. Hafıza ve zekâ, maymunlarda ve özellikle antropoidlerde bulunmakla beraber, asıl insanda gelişmiştir. Ancak insanda bunların dışında Geist alanı vardır. Hayvanda aktların merkezi olmak, kişi olmak özelliği başka bir deyimle psikovital alana bağımlı olmayan Geist alanı yoktur. İnsan, kişi olduğu için özgür, bağımsız ve hayır diyebilen bir varlıktır. İnsan Geist'a sahip olduğu için nitelik açısından hayvandan üstündür. Hayvanla insan arasındaki ayrım, sadece derece farkı değildir. Asıl fark, nitelik farkıdır. İnsanın temel niteliği de objektif, bağımsız ve özgür yanıdır. Bunu da Geist alanı temsil eder[7]. Geist'ın organik ve psişik alanla bir ilişkisi yoktur. Hayvanlarda geist alanı bulunmaz.

Scheller'in bu görüşü etkili olmakla beraber antropolojide Gehlen'in biyolojik kuramı da dikkati çekmiştir. Scheler, insanı farklı iki alana ayırarak bir tür metafizik görüşü savunmuştu. Gehlen ise bilimsel araştırmalara dayanmak istedi. İnsanın doğduğu zaman organları bakımından ilkel olduğunu ve savunmasız bulunduğunu söyledi. Bebekte tüy ve saldırma organları yoktur. Gehlen'e göre insan gerçekte 20 ay sonra doğmalıdır. Doğuşta insan eksiktir, savunmasızdır, İnsan bu eksikliğini davranışlarını ahlâkîleştirerek ve akla göre hareket ederek giderir. Hayvanda içgüdü vardır. İnsanda ise ahlâk kurallarına uyma ve akla göre hareket etme yeteneği vardır. İnsan böylece doğal yeteneklerini geliştirebilir. Eksikliklerini giderebilir. Hayvanda ise bu nitelikler yoktur. İnsan etikleştirme ve rasyonelleştirme yeteneğine sahip olduğu için hayvandan farklı bir varlıktır. Hayvana bütün yetenekleri hazır verilmiştir. İnsan ise yeteneklerini geliştiren bir varlıktır[8].

Kültür antropolojisi kuramı açısından da insan değerlendirilmiştir. Bu alanda özellikle Cassirer'nin araştırmaları dikkati çekmiştir. Ona göre insan bir akıl varlığı değil, semboller varlığıdır. İnsan gerçekler dünyasında değil, semboller dünyasında yaşar. İnsanın dünyasını dil, din, mitos, sanat, tarih ve bilim oluşturur. İnsanın bu gibi ögelerden meydana gelen semboller kosmosu, ona yaşantısını ve deneylerini yorumlama imkânı verir. İnsan bu kosmosu sayesinde yaşantısını bir düşünce düzenine sokar. Antropoloji uzmanları dil, din, sanat, tarih, mitos ve bilim gibi semboller dünyasını araştırdıkça insanı daha iyi değerlendirmek imkânı ortaya çıkar. İnsan bu kosmosuyla öteki canlılardan ayrılır[9].

---

7 Bak. Takiyettin Mengüşoğlu, Çağımızda Antropolojik Teoriler, Felsefe Arkivi, sayı: 20, s. 40–41.

8 Bak. Arnold Gehlen, İnsan. İstanbul 1973.

9 Bak. Ernst Cossirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, Çeviren: Necla Arat, İst. 1980

Kuşkusuz ontolojik temellere dayanan antropoloji açısından insan söz konusu olmuştur. Ontolojik temellere dayanan antropoloji, insan varlığından, insanın davranışlarının temelinde bulunan olaylardan, insan başarılarından hareket ederek insanı değerlendirmiştir. İnsan, bütün başarıları ve davranışlariyle evrende yerini almıştır. İnsan, bilen, davranan, değer yaratan, önceden gören, tavır alan, isteyen, özgür olan, tarihîliği olan, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, sanat yaratan, inanan, konuşan ve düzenli olmayan (disharmonik) bir varlıktır. İnsan ne denli ilkel olursa olsun onun bulunduğu her dönemde bu fenomenler olmuştur. İnsan biyopsişik bir varlık olarak parçalanmadan incelenirse onun başarıları açıkça görülür. Böylece insan evrende değerini bulur[10].

Hindistan'da ötedenberi insanın kaynağını araştıran görüşlere rastlanmaktadır. Özellikle budizm insanın değeri açısından dikkati çekmektedir. M.Ö. 563'de dünyaya gelen Buddha bir prens olarak yaşama başlar. Ancak bir gün arabacısı Channa ile gezinti yaparken yaşlı ve çirkin bir ihtiyar görür. Daha sonra vebadan kıvranan bir hastaya rastlar. Üçüncü olarak yakılmak üzere götürülen cesedi görür. Böylece düşünceye dalar. Yaşlılığın, hastalığın ve ölümün herkesin başına geleceğini düşünür. Nihayet kutsal bir yalnız adama rastlar. Onun yalnızlığına imrenerek her şeyi terkeder. Gezgin bir derviş gibi dolaşmağa başlar.

Ona göre insanlar için iki türlü arama söz konusudur. 1– Soylu arama, 2– Soylu olmayan arama. Bu sonuncu yolu seçenler azalması ve yok olması söz konusu olan nesneler peşine düşerler. Bu da insanı mutsuz eder. Soylu aramayi seçenler ise mânevî yaşamınbilgeliği ni ararlar. İnsan ölen şeyleri değil, ölmeyen değerleri aradıkça mutluluğun yoluna girmiş demektir.

Buddha altı yıl kadar kendine bakmayarak sıkıntılı ve perişan bir hayat sürdü. Ancak sonuçta sağlıklı bir bedenin ve ölçülü olmanın önemini anladı. İnsan sazın telleri gibidir. Ne fazla gevşetilmelidir, ne de gereğinden çok gerilmelidir. Buddha, Kast sistemine karşı çıktı. İyi ya da kötü huylara göre insanların dereceleneceğini söyledi. Ona göre acı dünya hayatının temelinde vardır. Buddha kendisine gelerek ölü çocuğuna hayat vermesini isteyen kadından içinde acı çekilmeyen ve ölü çıkmayan bir evden bir avuç hardal tohumu getirmesini ister. Kadın çok dolaşır, çok sorar ve fakat içinden ölü çıkmayan bir ev bulamaz. Bunu Buddha'ya anlatınca, Buddha da ona ölümün ve acının doğal olduğunu söyler. Buddha'ya göre insan aşırı uçlardan sakınarak orta yolu

10 Bak. Takiyettin Mengüşoğlu, anılan yazı, s. 47-48.

tutmalıdır. Orta yol insanı aydınlanmaya, Nirvana'ya götürür. Bu orta yola, Sekizli Soy Yol da denir. Bu yolun ögeleri şunlardır: Doğru görü, doğru karar, doğru söz, doğru eylem, doğru yaşayış, doğru çaba, doğru hatırlama ve doğru düşünmedir. Ona göre acının soy hakikatinin ögeleri, acının çeşitli yönlerini ifade eder. Doğuş acıdır, yaşlılık acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır, hoş olmayan şeylere dokunmak acıdır, hoş şeylerden ayrılmak acıdır, her gerçekleşmiyen istek acıdır. Acı insanda tutkudan, şunu bunu istemekten doğar. İsteğin dinmesi acının dinmesidir. Bu da Sekizli Soy Yol ile gerçekleşir.

Buddha'ya göre, iki uçtan kaçınarak arzuyu söndürmek ve acıyı dindirmek mümkündür. Nirvana'ya herkes arzuyu dindirerek iyiliklerle dolu olarak ulaşabilir. Acıya neden olan isteklerin kökü, varoluşun üç esas niteliğini bilmemeğe dayanır. Bir tür evrensel bilgisizlik acıya neden olur. Varoluşun üç açık niteliği şunlardır: 1– Kalıcı olmama. 2– Cevhersizlik. 3– Acı çekme.

Buddha'ya göre evrenin hiçbir yerinde öncesiz ve sonrasız bir varlık yoktur. Değişmeyen hiçbir varlık yoktur. İki saniye aynı kalan varlık yoktur. Varlık geçici ve bileşiktir. Tabiat ve ruhsal olayları yorumlamak için varlığın, maddîliğin, duyguların, algıların, zihnî biçimlemelerin ve farkında olmanın karışımından ibaret olduğunu bilmek gerekir. Buddha'ya göre varolma yoktur, oluş vardır, sürekli bir akış içindedir. Bu durumda ruh da yoktur. Buna ikinci nitelik olan cevhersizlik de denir. O halde varoluşun üçüncü ilkesi olan acı çekme gerçektir. Çünkü Buddha'ya göre varoluş kalıcı değildir. Ayrıca cevhersizdir. Bu durumda gerçek sevinç, mutluluk, huzur ve avuntu da bulunmaz. Acı hayatın her kesiminde kaçınılmazdır.

Acaba Budizm göre sonrasız, mutlu bir gerçek yok mudur? Budizm bu soruyu olumlu yanıtlıyor. Bütün arzuların söndürülmesi, bütün bencil isteklerin yokedilmesi sonuçunda varılan sonuç sonrasız mutluluktur. Nirvana doğumun, bozulmanın, ölümün, acılı çemberin bağlarından kurtulmaktır. Nirvana bir iç yaşantı ve bir manevî kavrayıştır. Âdeta mistik bir gerçekleştirme alanıdır. İşte Nirvana'ya ulaşmak da insana özgü bir niteliktir[11].

Görüldüğü gibi gerek Doğuda ve gerekse Batıda bir çok düşünür insanı tanımağa çalışmıştır. Esasen varlık kadar insan da felsefenin konuları arasındadır. İnsan neyi bilebilirim sorusunu sorunca varlığı araş-

11 Bak. Manilal Patel, Gautama Buddha Aydınlanmış Dünya Öğretmeni, Çeviren: Ionna Kuçuradi, Felsefe Arkivi, c. IV, sayı: 2, s. 59–67, İstanbul 1959.

tırır, metafizik yapar, bilgisinin sınırını yoklar. Ne yapmalıyım sorusunu sorarsa kendisini ahlâksal açıdan söz konusu eder. Neyi umut edebileceğini soran insan dinin sınırları içinde beklentisini bulmağa çalışır. Bir de felsefî antropolojide yeri olan "insan nedir" sorusu vardır. İnsan bu soruya yanıt ararken kendisinin evrende yerini bulmağa çalışır. Kendisiyle öteki nesneler arasındaki farkı görmek ister. Kendi özelliklerini tanımak ister.

Gerçekte yukarda belirttiğimiz gibi Doğuda ve Batıda bir çok düşünür insanı tanımak ve tanıtmak istemiştir. Bunlara daha başkalarını da ekleyebiliriz: Diogenes gündüz elinde fenerle insan ararken, düşündüğü gibi insanın azlığını vurgulamıştır. Eflatun insanı ideler âleminden gelmiş bir varlık olarak göstermiştir. Bilgi ve erdemle ruhunu zenginleştirenlerin mutlu olacaklarını söylemiştir. Aristo insanın bir akıl varlığı olduğunu vurgulamış ve bilgece davranmasını salık vermiştir. Schopenhauer, Hegel'in aksine dünyayı anlamlı bulmamış, kötülemiş ve insanın istemini durdurmasını öğütlemiştir. O, insanın yaşama istemini durdurarak dünyanın kötülüklerinden kurtulacağını söylemiştir. Çünkü insan istediğine kavuşamazsa mutsuz olur. Kavuşursa da bunalım bitmez. Hiç değilse çevresindeki dertler onu üzer.

Nietzsche ise kitleleri küçümsemiştir. Ona göre üç türlü insan vardır: 1– Üst insan, Çok az bulunan böyle kimse çağını aşan, geleceğe yön veren ve evrenin anlamı olan insandır. 2– Kendine yön verebilen, kendi sınırlarını çizebilen ve ben de varım diyebilen insandır. 3– Yığın insanı. Bu tür insan gelenek ve göreneklere bağlıdır. Verilenle yetinir. Yaratıcı değildir. Bu tür insanları Nietzsche kötülüyor. Üst insanı yani yaratıcı insanı ise öğüyor[12].

Doğuda şair düşünür Ebu'l-Ala al-Maarrî, insanı yırtıcı hayvanlara ve kurda benzetecek kadar ileri gitmiştir. İnsanı ahmaklık, cehalet ve zulümle suçlamıştır.

Düşünür Muhammed b. Zekeriyya ar-Râzî (ölm. H. 313/M. 925) insan için tat almanın, elemin kesintiye uğraması demek olduğunu söylemiş ve bu dünyanın insan için sıkıntı yeri olduğunu ileri sürmüştür[13].

Muhyiddin b. Arabî (ölm. H. 638/M. 1240) insanı, kendi bilincinin farkında olan, seven ve Allah'tan ayrı olmayan bir varlık olarak nitelendirmiştir[14].

---

12 Bak. Seçmeler, Nietzsche, s. 77. Hazırlayan: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul 1973.

13 Bak. İ. Agâh Çubukçu, Gazzalî ve Şüphecilik, Ankara 1964.

14 Bak. İ. Agâh Çubukçu, İslâm Düşünürleri, s. 66–72, Ankara 1977.

Türk düşünürü Mevlâna (ölm. M. 1273) insanın nitelikleri üzerinde çok durmuştur. Varlıkta birlik felsefesine inanan Mevlâna, "Allah'ın zatından başka her şey yok olucudur"[15] âyetini yorumlayarak bu dünyayı hayal gibi nitelendirmiştir. Ona göre insan ve varlık temelde birdir. İnsan erdemlerle ve ilâhî aşkla Allah tarafından sevilmeğe yaraşır hale gelir. Mevlâna bütün değerleri insanda aramıştır. İnsan Tanrı'da mânen eriyebilir. Ona göre âdeta insan ve Tanrı özdeştir. İnsanda iki türlü ben vardır 1– Özel ben. 2– Aşkın ben. Özel ben herkeste ayrı ayrıdır. Aşkın ben tanrılık bir değerdir ve herkeste ortaktır. Aşkın ben bilincin derin halidir. Aşkın ben insanı tutkulardan, özel benin isteklerinden kurtarabilir. Mevlâna insanın akıl ve bilinciyle hayvanlardan farklı bir varlık olduğunu anlatmıştır[16].

Türk düşünürlerinden Yunus Emre de insanın değeri üzerinde durmuştur. İnsanın bilinç sahibi bir varlık olduğunu vurgulamıştır.

Beni bende demem bende değilim
Bir ben var bende, benden içeri

diyen Yunus Emre insanların sevme yeteneği üzerinde durarak Tanrı'ya ulaşmanın yollarını dile getirmiştir. İnsan transandan yani aşkın varlığa inanma ve onun aşkında erime yeteneğine sahiptir. Ayrıca ölümü düşünen insan bir gönül hesaplaşması yaparak evrensel yurdu için hazırlık yapar. Dünyanın geçiciliğinin bilincine varır. Dünyayı geçit yeri görüp yüreğini erdemlerle süsleyebilir. Böylece Allah'ı sevmenin mutluluğuna yükselebilir. Ona göre bu başarıya ulaşabilmek için insanlara değer vermek ve onları eşit tutmak gerekir. İnsana her nesneden çok değer veren Yunus Emre bakınız neler söylemiştir:

Çalış, kazan, ye, yedir, bir gönül ele getir
Yüz Kâbeden yeğrektir, bir gönül ziyareti
Kerâmetim var diyen, halka sâlûsluk satan
Nefsin müslüman etsin var ise kerameti.

Hâs-u âm, mûtî, âsî, dost kuludur cümlesi
Kullar yol vermeyince şahı kim görebile

Gönül mü yeğ, Kâbe mi yeğ, ayıt bana aklı eren
Gönül yeğdürür zira kim gönüldedir dost durağı

Ak sakallı bir koca
Bilemez hali nice
Emek yemesin hacca
Bir gönül yıkar ise

15 Bak. Kasas suresi, âyet: 88
16 Bak. Mesnevî, Veled İzbudak çevirisi, C. IV, s. 34, İstanbul; A. Hâlet Çelebi, Mevlâna.

Gönül Çalabın tahtı
Çalap gönüle baktı
İki cihan bedbahtı
Kim gönül yıkar ise

Sen sana ne sanırsan
Ayrığa da onu san
Dört Kitabın manası
Budur eğer var ise

Kuşkusuz zamanımızda da insanın değeri, bir sorun olarak önümüzde duruyor. Ancak yirminci yüzyılda dahi açlık, ırk ayrımı, az gelişmiş ülkelerdeki insanları sömürme, terör gibi sorunlar yürekleri incitiyor. Dünyada geniş ölçüde çıkar hesapları, insanın değerini ikinci plâna itiyor.

Ayrıca hızlı kentleşme, aşırı silâhlanma, gürültü, çevre kirliliği, uyuşturucu madde kullanma salgını, yeterince beslenmeme, doğadaki dengenin bozulması insanların mutsuzluğuna yol açmaktadır.

İnsan, doğadaki en değerli canlı olarak değil, kimi yerlerde bir araç olarak kullanılmakta ve küçük görülmektedir. Ne büyük mistiklerin düşünceleri, ne de çağdaş hukuk anlayışı insan için öngördüğü amaca ulaşamamıştır. Bunda eğitim yetersizliğinin büyük etkisi vardır. Birey üzerinde tarihî kalıtımın ve içinde yaşadığı çevrenin etkisi vardır. İnsan değişme ve olgunlaşma yeteneğine sahip bir varlıktır. Hayvanlar hareketlerini içgüdüleriyle yaparlar. İnsan ise eğilip bükülmeğe ve yönlendirilmeğe uygun yaratılıştadır. O halde eğitimcilere çok iş düşmektedir. Eğitim yalnız okullarda etkili olmaz. Eğitimin ilk etkileri ailede, sonra okulda verilir. Daha sonra olumlu eğitimin etkileri toplumun bütün kurumlarının desteğiyle geişir. Ayrıca eğitim geniş ölçüde iyi örnekler uygulanarak aşılanır. O halde büyükler yapıp etmelerinde tutarlı oldukça, çocukları ve gençleri daha kolay etkileyebilirler. Bir de çocuk toplumda belli bir yere alın teriyle gelineceğine inanmalıdır. Kısacası onda hak hukuk duygusunu yerleştirmek gerekir. Gözü açıklıkla elde edilen fırsatlar eğitimde iyi örnekler değildir. Soyut öğütler de bir sonuç vermez. Çocuk, iyi ve güzel davranışları çevrede göre göre yetişir.

Kısacası doğanın en değerli varlığı olan insanı tanımak için ve mutlu bir biçimde eğitmek için insanlığın deneylerine devam edeceği anlaşılıyor.

SONUÇ

Kitabımızın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Görüldüğü gibi Türk düşüncesinde, felsefenin bütün konuları üzerinde durulmuştur.

Varlıkbilim felsefenin ana konularındandır. Doğuda varlığı tanımaya çalışan çok tanınmış iki filozof Türktür. Burada söz konusu olan Farabî ve İbn Sina'dır. Farabî ve İbn Sina yalnız İslâm âleminde değil, Batı'da da dikkati çeken büyük düşünürlerdir. İslâm filozofu Gazzalî, biraz abartarak Farabî ve İbn Sina'yı varlık hakkındaki yorumlarınlarından dolayı suçlamıştır. Ancak bu suçlamalar bile onların öğretilerinin önemini ve görüşlerinin özgünlüğünü gölgeleyememiştir.

Felsefenin başlıca konularından olan özgürlük sorunu da Türk filozoflarını çok düşündürmüştür. Burada söz konusu olan özgürlük insanın yazgısı ve evrensel yasayla ilgilidir. Buna başka bir deyimle kader sorunu da diyebiliriz. Bu konuyu Türk kelâmcılarından Maturîdî işlemiştir. Ayrıca Meşşaî ve tasavvufçu düşünürlerimiz de bu sorunu önemsemiştir. Özgürlük sorununda Yunus'un insanı iki alana ayırması ve Tanrı aşkıyla insanın gerçek özgürlüğüne kavuşacağını söylemesi ne kadar özgündür.

Türk felsefesinde bilgi kuramıyla ilgili görüşlere sık sık rastlıyoruz. Türk felsefesi taklitçi değil, yaratıcı olmuştur. Bu nedenle de bilginin sadece dinî haberlerden öğrenileceği iddiasıyla ilgili tartışmalar yapmışlardır. Duyuların, aklın ve deneyin önemini vurgulayanlar olmuştur. Özellikle Farabî, İbn Sina ve Birunî aklın ve deneyin önemine dikkati çekmişlerdir. Farabî'nin İhsa al-Ulûm'u yani "Bilimlerin Sayımı" kitabını yazması rastlantı sonucu değildir. Türk düşüncesinde ahlâk felsefesi üzerinde de bol bol durulduğu bilinmektedir. Türkler bir çok ülkeleri aldıklarından çok değişik kültürlerle karşılaşmışlar, ancak kendi ahlakî özelliklerini korumasını bilmişlerdir. Kadına saygıyı, yardımlaşmayı, vatana bağlılığı, doğruluğu ve düşkünlere el uzatmayı ahlâk felsefelerinin ilkeleri getirmişlerdir. Hepsinin ötesinde adalete önem vermişlerdir.

Türk felsefesinde, felsefî antropoloji yapıldığını da görmekteyiz. Bir çok düşünürümüz "ben neyim", "insan nedir" sorusunu sormuştur. Bu konuyu aydınlığa kavuşturmak için insanı incelemiştir. İnsan felsefesinde Mevlâna'nın, Yunus'un ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın görüşleri ne kadar özgündür. Ayrıca Nesimî'nin insanı anlatmak için ne kadar emek sarfettiği ve bu husustaki görüşlerinden dolayı öldürüldüğü de bilinmektedir.

Görülüyor ki Türk felsefesinde çeşitli konular üzerinde durulmuştur. Bu nedenle Türk felsefesinin evrensel felsefe içiinde hakettiği onurlu yeri alması gerekir. Bazı batılı düşünürler bir sıralar Müslümanların kafasının felsefe yapmağa uygun olmadığını ileri sürmüşlerdi. Bu gün için bu görüşün yanlışlığı anlaşılmıştır. Ancak Türk felsefesi, bazan başka uluslara mal edilmektedir. En azından arapça ve farsça yazan düşünürlerimiz için böyle düşünenler çoktur. Oysaki o sıralarda Türkçe resmî dil olmadığından yazı dili farklı olmuştur. Ancak düşünmek gerekir ki onuncu yüzyıldan 1277 yılına kadar yazışmalarda Türkçe tercih edilmediği halde Türk ulusu ve Türkçe yaşıyordu. Evlerde Türkçe konuşuluyordu. Bu nedenle ulusumuzun bağrından yetişen düşünürlerimizi yazı dili nedeniyle başka soydan saymak haksızlık olur.

Bir hususa daha değinmek isterim. İslâm âleminde felsefeyi Kindî'den sonra sürdüren ve yayan da Türkler olmuştur. Meşşaî ekolünün en tanınmış iki düşünürü Farabî ve İbn Sina Türktür. Bu düşünürler Türk akılcılığını devam ettirmişlerdir. Ayrıca bağnaz olmadıklarından İslâm felsefesine yeni bir yorum da getirmişlerdir. Bunların eserleri bir sıralar Batı âlemini de etkilemiştir. Farabî'nin İhsa al-Ulûm'u ve Kitab al-Musiki'si, İbn-i Sina'nın al-Kanun fi't-Tıbb'ı ve Şifa'sı latinceye çevrilmiştir.

Esasen Türk felsefesi iki doğrultuda gelişmiştir. Birincisi değindiğimiz gibi akılcı doğrultuda olmuştur. İkincisi tasavvufî doğrultuda gelişmiştir. Ahmet Yesevî ekolü özellikle tasavvufçu felsefenin gelişmesinde etken olmuştur. Bu ekolün zamanla yorumları sezgiye dayalı Türk felsefesinde ölmez eserlerin doğmasına neden olmuştur. Bu felsefenin temsilcileri arasında Hacı Bektaş Velî, Mevlâna, Yunus ve Nesîmî gibi büyük düşünürleri sayabiliriz. Zamanla medrese katı görüşlere kaydıkça düşünürler görüşlerini tasavvufî dizeler içinde sergilemişlerdir.

1547 de medreselerde felsefe yasaklanmış, müsbet bilim en az düzeye indirilmiştir. Ancak halkın yetiştirdiği düşünürler şiir sşöyleyerek fel-

sefe yapmağa devam etmişlerdir. Tanzimattan sonra felsefî gelişme yeniden başlamıştır.

Son sözümüzü bitirmeden önce Türk insancılığına da değinmek isterim. Tarih boyunca hümanizma yapan düşünürler olmuştur. Özellikle Roma'lı Stoa'lılarda hümanizma gelişmiştir. Rönesans hareketine, bu hareket dolayısıyla grek ve latin kültürüne dayalı sanatta ve fikirde uyanma girişimlerine hümanizma diyenler olmuştur. Martin Luther ve Calvin'in yaptığı dinde yenileşme hareketini yine hümanizm diye niteleyenler görülmüştür. Hatta 18. yüzyıl aydınlanma felsefesi hümanizm olarak değerlendirilmiştir.

Bir de Türk hümanizmi, insancılığı vardır. Ancak bu hümanizma dağıtıcı değil, birleştiricidir. Bu hümanizmde Türk düşüncesi, Türk töresi, Türk hoşgörüsü ve ahlâkı egemendir. İşte Yunus'un, Mevlana'nın ve Hacı Bektaş Velî'nin bu esprisi, Türk kültürünün Anadolu'da ve başka yerlerde sevilmesini ve egemenliğini sağlamıştır. Üstelik Yunus, Türkçe yazmış, Hacı Bektaş Velî dualarını Türkçe yapmıştır. Bunlar felsefelerini Türkçe olarak anlatmışlardır. Türk insancılığı, bir yönü ile millî değerleri dile getirmektedir. Öteki yönü ile de insanlığa açık bulunmaktadır. Bu nedenle Türkleri barbar sayan tarihçiler Türk felsefesini iyi araştırmalıdırlar.

Türk felsefesinin genel özelliklerine değinmiş bulunuyoruz. Ancak her Türk düşünürünün kendine özgü felsefî özellikleri de vardır. Dileğimiz düşünürlerimizin ilkin kendi yurdumuzda, sonra da bütün dünyada iyi tanıtılmasıdır. Böylece kültürümüzün etkinliği daha iyi gösterilmiş olacaktır. Esasen kültür tarihimizde dil, tarih, din ve sanatın yanında düşünürlerimizin felsefesinin de önemli yeri vardır. Özgür bir düşünceyle doğruyu ve gerçeği araştırmada ve çağdaş uygarlığın üzerine yükselme amacında elbette felsefe kültürünün de değeri küçümsenemez. Bu nedenle kendi çocuklarımıza felsefî kültürümüzü de iyi tanıtmak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî: *Keşf el-Hafa*, Halep baskısı. (tarihsiz).

Adıvar, Adnan: *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970.

Aliyyu'l-Kârî: *al-Masnûn*, Beyrut 1962.

Antel, Celâl: *Tanzimât Maarifi, Tanzimât içinde*, İstanbul 1940.

Arsal, Sadri Maksudi: *Teokratik Devlet ve Laik Devlet*. Tanzimat I (içinde), İstanbul 1940.

Atay, Falih Rıfkı: *Başveren İnkılâpçı*. 1958, İstanbul.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı: *Ziya Gökalp*, İstanbul 1966.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı: *Ziya Gökalp'ı Nasıl Tanıyorum?* Türk Kültürü içinde, Ankara, Ekim 1965.

Bayur, Yusuf Hikmet: *Türk İnkilâbı Tarihi*, Ankara 1971.

Barthold, W.: *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1963.

Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973.

Bilgegil, Kaya: *Şair Şinâsi*, İstanbul 1972.

Binark, İsmet - Sefercioğlu, Nejat: *Ziya Gökalp Bibliyografyası*, Ankara 1971.

Birand, Kâmuran: *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Ankara 1955.

Birûni: *Birûnî'nin İbn Sina'ya Yöneltti̇ği Bazı Sorular*. "Birûnî'ye Armağan" Ankara 1974.

Birûni: *Tahdid Nihayet al-Emâkin li-Tashih Mesâfat il-Mesâkin*. Yayımlayan: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Ankara 1962.

al-Birûni: *al-Asâr al-Bâkiye ani'l-Kurûn il-Hâliye*, Bağdad (tarihsiz).

Brockelmann, C.: *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, Çeviren: Neşet Çağatay, Ankara 1964.

Câhız: *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çeviren: Ramazan Şeşen, Ankara 1967.

Carp, L.W.: *Rumi's Influence on Sufism Today*, Bildiriler, Ankara 1973.

Cassirer, Ernest: *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çeviren: Neclâ Arat, İst. 1980.

Çağatay, Neşet: *Bir Türk Kurumu Olarak Ahîlik*, Ankara 1974.

Çelebi, A. Hâlet: *Mevlâna ve Mevlevîlik*, İstanbul 1957.

Çubukçu, İbrahim Agâh: *Gazzâlî ve Bâtınîlik*, İstanbul 1964.

Çubukçu, İ. Agâh: *Gazzâlî ve Şüphecilik*, Ankara 1964.

Çubukçu, İ. Agâh: *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1972.

Çubukçu, İ. Agâh: *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1977.

Çubukçu, İ. Agâh: *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler*, Ankara 1967.

Danişmend, İsmail Hâmi: *Ali Suavi'nin Türkçülüğü*, 1942.

Değirmencioğlu, Mahmut Coşkun: *Mehmet İzzet Sa Vie Ses Oeuvres et sa Philosophie Sociale*, Paris 1977 (Doktora tezi olup henüz basılmamıştır).

Dindar, Bilâl: *Şeyh Bedreddin et ses Varidat*, Paris 1975, (Basılmamış, Doktora tezi).

Doğrul, Ömer Rıza: *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948.

Duru, Kâzim Nâmi: *Ziya Gökalp*, İstanbul 1965.

Eflâki, A.: *Ariflerin Menkıbeleri*, Çeviren: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964.

Firuzanfer, B.: *Mevlâna Celâleddin*. Çeviren: Feridun Nafiz Uzluk, İst. 1963.

Fouille, Alfred: *Histoire de la Philosophie*, Paris (tarihsiz).

Freyer, Hans: *İctimaî Nazariyeler Tarihi*, Çeviren ve ekler yazan: Tahir Çağatay, Ankara 1977.

Gazzâli: *İhyau Ulûm ed-Din*, İstikamet Matbaası, Mısır, (tarihsiz)

Gazzâli: *İlcâmu'l-Avam an İlm al-Kelâm*, Mısır 1309.

Gehlen, Arnold: *İnsan*. İstanbul 1973. Çevirenler: (Bedia Akarsu - Doç. Dr. Hüseyin Batuhan)

Gerçek, Selim Nüzhet: *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1939.

Gökberk, Macit: *Felsefe Tarihi*, Ankara 1967.

Gökalp, Ziya: *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1976.

Gökalp, Ziya: *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*. Ankara 1976.

Gökbilgin, M. Tayyib: *Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti tarihine Genel Bakış*: İstanbul 1977.

Gölpınarlı, Abdülbaki: *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973.

Gölpınarlı, Abdülbaki: *İslâm Ansiklopedisi* "Nesimî" maddesi, İstanbul 1964.

Gölpınarlı, Abdülbaki: *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınları, 1966.

Gölpınarlı, Abdülbaki: *Türk Tasavvuf Şiiri* Antolojisi, İstanbul 1972.

Gövsa, İbrahim Alâattin: *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, (tarihsiz).

Günaltay, M. Şemseddin: *Hurafâttan Hakikata*, Tevsî-i Tıbaât Matbaası, İstanbul 1332.

Günaltay, M. Şemseddin: *İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?* Belleten, Ankara 1938.

Günaltay, M. Şemseddin: *Zulmetten Nura*, Tevsî'i Tıbaât Matbaası, İst. 1331.

Halim Paşa, Sait: *Buhranlarımız*, (tarihsiz).

Irmak, Sadi: *Mevlâna Hümanizminin Özellikleri*, Bildiriler, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1973.

İnan, Abdulkadir: *Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları*, İlâhiyat Fak. Dergisi, C. IV, 1952 sayısı Ankara.

İbn Havkal: Kitab Sırat al-Arz, Leiden 1938–39.

Jöschko, Gatthard: *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Ankara 1972.

Kaplan, Mehmet: *Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1948.

Karal, Enver Ziya: *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1962.

Karasan, Mehmet: *Türk Ansiklopedisi "Felsefe" maddesi*, Ankara 1968.

Kaynar, Reşat: *Cevdet Paşa'nın Din ve Lâiklik Anlayışı*, Laiklik I içinde, İstanbul 1954.

Kiel, Marchiel: *Hâfız, Nimetullah, Dede Abdürrahim*: Bildiriler-Denemeler, Ankara 1977.

Kissling, H.J.: *Bedrettin b. Kadı Simavna*, Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle Edition, Paris 1960.

Kocatürk, Vasfi Mahir: *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1968.

Köprülü, Fuad: *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981.

Köprülü, Fuad: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.

Kuntay, Mithat Cemal: *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında II*, İstanbul 1949.

Kuntay, Mithat Cemal: *Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi*. İstanbul 1946.

Kürkçüoğlu, Kemal Edib: *Seyyid Nesimî Divanından Seçmeler*, İstanbul 1973.

Küyel, Mübahat: *Beyrûnî'nin İbn Sina'ya Sormuş Olduğu On Soru ve Almış Olduğu Karşılıklar*, "Beyrunî'ye Armağan" içinde, Ank. 1974.

Lalande, Andre: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1956.

Lewis, Bertrand: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara 1970.

Mansuroğlu, Mecdut: *Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının İlk Mahsulsulleri*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul 1964.

Mardin, Ebu'l-Ulâ: *Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946.

Mecdeddin Feridun b. Ahmed Sıpehsalar: *Risale-i Sipehsalar*, İstanbul 1331

Mengüşoğlu, Takiyyettin: *Çağımızda Antropolojik Teoriler*, Felsefe Arkivi, İstanbul 1976.

Mengüşoğlu, Takiyyetin: *Kant ve Scheller'de İnsan problemi*, İstanbul 1969.

Mes'ûdî: *Murûc ez-Zeheb*, Paris 1871–1877.

Mevlâna: *Divan-ı Kebir'den Seçmeler*. Çeviren: M. Bahari Beytur. İst. 1965.

Mevlânâ: *Fîhi Mâ Fîh*. Çeviren: M.Ü. Anbarcıoğlu, İstanbul 1969.

Mevlânâ: *Mesnevî*. Çeviren: V.H. İzbudak. İstanbul 1973.

Muhtar, Cemal: *Ferişteoğullarının Arapça-Türkçe Lugatleri Üzerine Araştırma*, Ankara 1981, (basılmamış doktora tezi).

Necatigil, Behçet: *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, İstanbul 1978.

Nietzsche: *Seçmeler*. Hazırlayan: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul 1973.

Ocak, Ahmet Yaşar: *Babâîler İsyânı*, Ankara 1980.

Olgun, İbrahim: *Birûnî'nin Kişiye ve Topluma Bakışı* "Biruni'ye Armağan", Ankara 1974.

Ögel, Bahaeddin: Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1978.

Öner, Necati: *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ank. 1967.

Öztelli, Cahit: *Bektaşi Gülleri*, İstanbul 1973.

Özön, Mustafa Nihat: *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1941.

Patel, Manilal: *Gautama Buddha, Aydınlanmış Dünya Öğretmeni*. Çeviren: Ionna Kuçuradi, "Felsefe Arkivi", İstanbul 1959.

Pekolcay, Neclâ: *İslâmî Türk Edebiyatı*, İstanbul 1967.

Prens Sabahattin: *Türkiye Nasıl Kurtulabilir?* İstanbul 1334.

Sayılı, Aydın: *Doğumunun* 1000. *Yılında Birûnî*, Ankara 1974.

Sehavi: *Makâsıd al-Hasene*, Kahire 1956.

Sena, Cemil (Ongun): *Estetik*, İstanbul 1972.

Sencer, Muzaffer: *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, İstanbul 1971.

Sevük, İsmail Habib: *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340.

Sultan Veled: *İbtidânâme*, (tarihsiz).

Sungu, İhsan: *Tanzimât ve Yeni Osmanlılar*, "Tanzimat" içinde.

Sümer, Ali: *Hacı Bektaş Velî'nin Bilimsel Yönleri*, Ankara 1975.

Şerafettin, Mehmet: *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin*, İstanbul 1924.

Şerafettin, Mehmet: *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin'e Dair Bir Kitap*, İstanbul 1935.

Şerif, Seyyid (Cürcâni): *Ta'rifat*. İstanbul 1327.

Şuayib, Ahmet: *Hayat ve Kitapları*, İstanbul 1329.

Taneri, Aydın: *Türk Devlet Geleneği*, Ankara 1975.

Tanpınar, Ahmet Hamdi: *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1956.

Taymas, A. Battal: *Ziya Gökalp'te Milliyetçilik*: Türk Kültürü içinde. Ank. 1965.

Tekeli, Sevim: *Birûnî'nin Güneş Parametrelerinin Hesabı*, Belleten XXVII, Sayı; 105, Ocak 1963, Ankara 1963.

Tevfik, Baha: *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütübhanesi, Osmanlı Şirketi Matbaası, (tarihsiz).

Togan, Zeki Velîdî: *İslâm Ansiklopedisi* "Birûnî" mad., İstanbul 1961.

Togan, Zeki Velîdî: *al-Birûnî'nin Hikâyât Talih Ahl al-Hind fî İstihrâc al-Umr Nam Risâlesi*, İstanbul 1954.

Tunaya, Tarık Ziya: *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul 1962.

Turan, Osman: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965.

Turhan, Mümtaz: *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1959.

Tümer, Günay: *Birûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*. Ankara 1975.

Tütengil, Cavit Orhan: *Prens Sabahattin*, İstanbul 1954.

Tütengil, Cavit Orhan: *Ziya Gökalp Bibliyografyası*, İstanbul 1954.

Ulusoy, Celâlettin: *Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşi Yolu*, Hacıbektaş 1980.

Ülken, Hilmi Ziya: *Tanzimâttan Sonra Fikir Hareketleri*, Tanzimât içinde, İst. 1940.

Ülken, Hilmi Ziya: *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 1934.

Ülken, Hilmi Ziya: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966.

Yaltkaya, Şerafettin: *Ebu Reyhân'ın Bir Kitabı*, Türkiye Mecmuası, İst. 1936.

Yaltkaya, Şerafettin: *İslâm Ansiklopedsi "Bedreddin Simavî" maddesi*, İstanbul 1961.

Yavuz, Hilmi: *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Ankara 1977.

Yaylalı, Kâmil: *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, İstanbul 1975.

Yetkin, Suut Kemâl: *Estetik Doktrinler*, Ankara 1972.

Yıldız, Hakkı Dursun: *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976.

Yunus Emre: *Bütün Şiirleri*. Hazırlayan: Cahit Öztelli, Milliyet Yay., İstanbul 1971.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi: *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971 (2. basımı var).

İ N D E K S

- B -

- F -

- G -

- H -

- I -

- J -

- K -

- L -

- M -

- N -

- O -

- Ş -

-U-

- Ü -

- V -

- Y -

- Z -

Fiyatı : 700 TL.